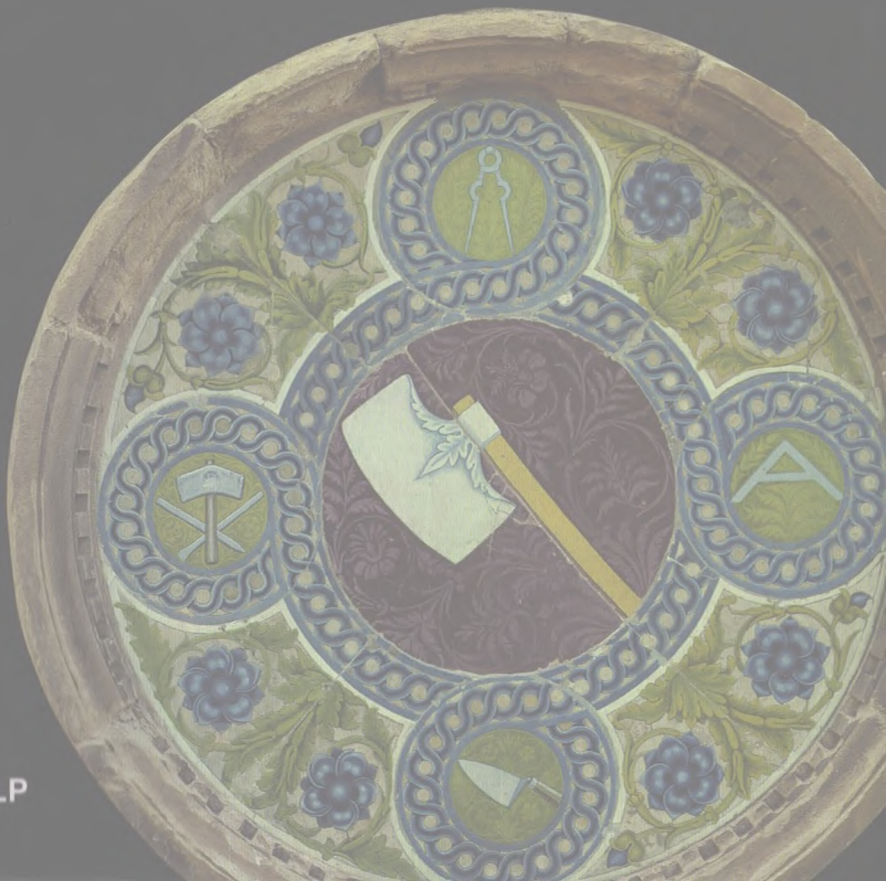
Rafael Corazón González

Kant y la Ilustración



RIALP

RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

KANT
Y LA ILUSTRACIÓN

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 2004 *by* RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ
© 2004 *by* EDICIONES RIALP, S. A., Alcalá, 290, 28027 Madrid

CREATIVE COMMONS

Fotocomposición. M. T. S. L.

ISBN: 84-321-3498-8
Depósito legal: M. 18.023-2004

Printed in Spain Impreso en España

Gráficas Rógar, S. A., Navalcarnero (Madrid)

Índice

Introducción 11

I. El pensamiento moderno y la Ilustración 23
1. La crisis de la filosofía medieval 23
2. Una nueva concepción de Dios: el Omnipotente 24
3. Dos respuestas a un mismo problema 27
4. Voluntarismo y racionalismo en la filosofía moderna 31
5. La subjetividad como fundamento 35
6. La verdad en el pensamiento moderno 39
7. El bien moral en las éticas racionalistas y emotivistas 41
8. La evolución del pensamiento moderno 43

II. Características del pensamiento ilustrado 45
1. ¿Qué es la Ilustración? 45
2. Causas de la Ilustración 54
3. La crítica de la tradición 61
4. Prioridad del conocimiento práctico 64
5. La concepción de la naturaleza: el mecanicismo 71
6. El Derecho. La noción de derechos subjetivos 74

7. La teoría del pacto social 76
8. La religión de la razón: el deísmo 79
9. Modernidad y secularización 82

III. Los intereses de la razón 85
1. La crisis interna del pensamiento ilustrado . 85
2. Entre Newton y Rousseau 88
3. Los intereses de la razón 90
4. La necesidad de poner límites a la razón 95
5. La finitud del hombre y la libertad 96
6. El planteamiento del problema crítico 99

IV. Los límites del conocimiento. La Crítica de la razón pura 101
1. La ciencia y el problema del principio de causalidad 101
1.1. La razón pura 103
1.2. La filosofía *trascendental* 105
2. La posibilidad del conocimiento sensible ... 107
2.1. Fenómeno y cosa en sí 110
2.2. Las matemáticas como ciencia 113
3. La lógica trascendental: distinción entre entendimiento y razón 116
3.1. La analítica trascendental 117
3.2. Deducción de las categorías o conceptos puros 119
3.3. Los juicios y las categorías 120
3.4. El giro copernicano 123
3.5. Fundamentación de la física como ciencia 127
3.6. La unidad de la conciencia: el Yo o sujeto 128
4. La dialéctica trascendental 133
4.1. Las ideas de la razón 135

4.2. Paralogismos, antinomias e ideal de la razón pura 138
4.4. El uso constitutivo y regulativo de las ideas puras 140
5. Los beneficios de la tarea crítica 143

V. Una moral autónoma. La crítica de la razón práctica 147
1. El *factum* de la conciencia moral 147
2. La realidad objetiva de la idea de libertad 149
3. La razón práctica 151
3.1. Razón práctica y voluntad 154
3.2. La espontaneidad de la razón 157
4. Crítica de la heteronomía moral 160
5. El deber 162
6. La ley moral: el «imperativo categórico» .. 167
7. Felicidad y moralidad 170
7.1. La felicidad 173
8. Los postulados de la razón práctica 175
8.1. El problema del «mal radical» 177
8.2. El postulado de la inmortalidad del alma 181
8.3. El postulado de la existencia de Dios . 184
9. La primacía de la razón práctica 188
10. Un fundamento subjetivo para una ética objetiva 190
11. ¿Quién es el hombre? 194

VI. La crítica del Juicio. El «sistema» de la razón pura 199
1. Un «sistema» incompleto 199
1.1. Las fisuras del sistema de la razón pura 201

1.2. La reconciliación entre el mundo fenoménico y el nouménico 203
2. Juicios determinantes y reflexionantes 207
2.1. Los juicios estéticos y teleológicos 211
3. El juicio estético 213
3.1. Características de los juicios estéticos. El desinterés 217
3.2. Universalidad del juicio estético 218
3.3. El sentido de los juicios estéticos 221
3.4. La belleza como creación 223
4. El autoconocimiento como autocomplacencia 225
5. El genio 230
6. El juicio teleológico 233
7. La teleología «interna» y la ciencia de la naturaleza 236
7.1. La finalidad «externa»: la naturaleza como sistema teleológico 239
7.2. El hombre como *fin final* 242
8. Sentido de la *Crítica del Juicio* en la antropología kantiana 246

VII. El sistema kantiano y la racionalidad moderna. La antropología «ilustrada» de Kant 251
1. El «sistema» de la razón pura 251
2. La coherencia del sistema 255
3. La antropología «ilustrada» de Kant 262
4. La influencia de Kant. Un clásico moderno . 266
4.1. Kant y el pensamiento clásico 269
4.2. La secularización del pensamiento cristiano 275

Bibliografía 283

«Si un sistema semejante, como el que se desarrolla
aquí acerca de la razón pura práctica a partir de su crítica,
ha costado mucho o poco trabajo, sobre todo a la hora de no
errar en la elección del punto de vista desde el cual
pueda delinearse correctamente el conjunto del mismo,
es algo que debo dejar juzgar a los avezados
en este tipo de tareas.
Desde luego, dicho sistema, se sostiene por sí solo».
Kant, I., *Crítica de razón práctica*, Ak, V, 8.

Introducción

En el borrador del preámbulo de la Constitución Europea aparecía citada pacíficamente, como una de las raíces de Europa, la Ilustración. En cambio la posible inclusión del cristianismo ha dado lugar a debates y enfrentamientos, no sólo entre los políticos, sino entre los intelectuales y, en último término, entre gran parte de los ciudadanos. Que la Europa actual, su mentalidad, sus valores, sus rasgos culturales distintivos, son herencia del pensamiento ilustrado parece fuera de duda. Esto quiere decir, ante todo, que el influjo de la Ilustración sigue plenamente vigente. Aunque no pocos hablen ya de la «postmodernidad», indicando con ello, entre otras cosas, que la racionalidad moderna debe ser abandonada y que los ideales ilustrados no son los nuestros, la verdad es que esta misma corriente de pensamiento no es más que la otra cara del iluminismo, aquella que mira más a lo particular, lo concreto, lo diverso, lo circunstancial y lo histórico.

Los ilustrados tuvieron una gran conciencia de que su obra iba a marcar la historia de la humanidad. Es significativo, en este sentido, que los revolucionarios franceses comenzaran a contar los años a partir del estallido de la

Revolución, como fecha más significativa que el nacimiento de Cristo. Algo nuevo surgía con ellos, y todo lo viejo, y especialmente el cristianismo, se pensaba superado y agotado.

La idea de romper con el pasado no era nueva; se encuentra en Descartes y los pensadores racionalistas, para los que la duda universal era el paso obligado hacia la verdad, la verdad verdadera, por oposición a la verdad sin fundamento recibida por tradición de un modo acrítico. También los empiristas pretendieron partir de cero, realizando para ello un estudio psicológico del origen de las ideas. Pero fue sobre todo Kant quien consagró el criticismo como el único modo de empezar a pensar: mientras no se sentara a la razón en el banquillo de los acusados y se la sometiera a juicio, todos los conocimientos quedarían bajo sospecha.

Desde entonces el pensamiento europeo se ha caracterizado por el intento de suprimir todos los supuestos, los pre-supuestos. Pensar será ahora «comenzar a pensar», y para ello hay que partir de la «razón pura», o sea, de la razón vacía de todo contenido recibido, venido de fuera. Para que una idea pueda ser admitida sin correr riesgos es preciso saber de dónde procede, cómo se ha formado, qué contiene y qué da a conocer. Si no se toman estas precauciones, lo conocido, si no falso, es cuanto menos dudoso, poco riguroso, no científico y, en definitiva, puro prejuicio.

Si se tiene en cuenta este requisito, que el pensamiento moderno acepta de un modo dogmático y poco crítico, se comprende entonces que la época moderna supone una ruptura con la Europa anterior, cuyas ideas y valores se basaban principalmente en el realismo. ¿Es posible comenzar a pensar o más bien ocurre que nos en-

contramos ya pensando? Aristóteles, y con él el pensamiento clásico, afirmaba que «se piensa y se ha pensado»[1], es decir, que por ser acto perfecto, es imposible adelantarse al objeto pensado, que es lo mismo que decir que el hombre es un ser abierto a la realidad, de la que no puede prescindir o poner entre paréntesis más que posteriormente y mediante un acto voluntario. No es extraño, por eso, que Kant considere que la razón se mueve siempre por un interés, que lo previo, el supuesto del que se debe partir, son los intereses de la razón. Además, para poder empezar a pensar, Kant debe admitir la existencias de conocimientos *a priori*, hasta el punto de afirmar que negar esto «sería tanto como si alguien pretendiese demostrar por medio de la razón que no existe razón alguna»[2]. Por tanto, también la filosofía moderna, a su pesar, parte de prejuicios, con la desventaja, respecto de la clásica, de que provienen de la subjetividad y han sido admitidos por un acto voluntario, desechando en cambio la apertura de que está dotada la razón por su propia naturaleza.

En el fondo, la filosofía moderna parte de un cierto pesimismo heredado del nominalismo, al que sin embargo quiere superar, que se manifiesta en el presupuesto de que el hombre no puede *conocer* la realidad sino sólo *pensarla*, y para ello ha de contar con *principios* no tomados de la realidad sino que forman parte del ser del hombre, ya sean ideas innatas (racionalismo), leyes psicológicas de asociación de ideas (empirismo) o principios *a priori*. Para Kant, como dichos principios, para no despe-

---

[1] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048b, 23.

[2] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. R. R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 64-65. Ak. V, 12.

garse por completo de la realidad, han de aplicarse a los datos de experiencia, dan lugar a un conocimiento propio y exclusivo del hombre, distinto del de otros posibles seres racionales. Sin embargo, la razón práctica, o sea la voluntad, al ser independiente y autónoma respecto de la experiencia, tiene validez universal, no sólo para el hombre, sino para todo ser racional.

Pero de este modo se abre una fisura entre el conocimiento y la voluntad que, por mucho que se intente, no puede cerrarse, y de la que resulta que el hombre debe actuar al margen de su conocimiento del mundo. Aunque este hecho se valore como una emancipación respecto de la naturaleza, no conduce sino a vivir de espaldas a la realidad, metidos en la subjetividad y dando por válido, contra el conocimiento, cuanto ella conciba como valioso para el sujeto. De hecho, en el pensamiento kantiano, ni el mundo puede ser conocido, ni tampoco el sujeto. La voluntad se mueve, por tanto, en tierra de nadie. Los intentos continuos por relacionarla tanto con la naturaleza como con la trascendencia, no dejan de apoyarse, una vez más, en meras *ideas de la razón* carentes de contenido objetivo. Desligada de toda atadura con lo real, la autonomía del sujeto no deja de ser una recaída en la subjetividad, tanto más grave cuanto que todas las posibilidades de contacto con la realidad han sido anuladas desde el primer momento, desde el planteamiento inicial del problema del conocimiento.

El pensamiento ilustrado lo abarca todo. Si cambian las premisas, los primeros principios, debe cambiar no sólo la filosofía, sino también el Derecho, las ideas políticas, la literatura, el arte... e incluso la religión. ¿A qué se debió esta crisis tan profunda del pensamiento anterior

que ocasionó la necesidad de recomenzar como si nada hubiera ocurrido antes? ¿Realmente empezaron a pensar libres de prejuicios? ¿Propusieron respuestas y soluciones novedosas y más fundadas que las tradicionales?

En este libro se intentará hablar de todo esto, pero una cosa es clara: desde el momento en que la filosofía moderna pretende desembarazarse de todo dato de conciencia y empezar a pensar sin supuestos, ha dado un giro antropológico a cualquier resultado que pueda obtenerse. El gran prejuicio de la modernidad, y en concreto de la Ilustración, es que la razón es la medida de la verdad, del bien y de la belleza. El ser, del cual son propiedades trascendentales, queda marginado, situado más allá del alcance de la razón que, de este modo, lo sustituye como principio y fundamento.

Este giro no ocurrió de un modo inconsciente o por casualidad. Se debió a un deseo de seguridad, de certeza, que sustituyó al deseo de alcanzar la verdad; y también a un afán de dominio sobre la naturaleza y sobre uno mismo. En definitiva, fue el ideal emancipatorio el que llevó a valorar positivamente un nuevo concepto de libertad de pensamiento, autonomía de la voluntad, libertad política y económica, etc. Por eso, el gran valor que preside el pensamiento moderno es la libertad, que para que sea auténtica ha de desligarse de toda atadura: de la tradición, la fe, la enseñanza, la religión, la naturaleza, la sociedad, etc.

Libertad, igualdad, fraternidad, fueron los ideales que llevaron a sublevarse contra el orden establecido. Pero ninguno de estos conceptos se entendía en el sentido que habían tenido durante siglos. La revolución, antes que en las calles, comenzó en las ideas. ¿Cómo va a poder libe-

rarse alguien de su propia naturaleza si ésta forma parte de su ser? Lo difícil es vivir de acuerdo con ella, pues ya Platón advertía que la razón no controla fácilmente los apetitos. La libertad en sentido moderno, que Hegel llamaba «libertad subjetiva», es, por el contrario, autonomía, emancipación de cualquier condicionamiento externo e interno. Pero si nuestro propio ser ha de estarnos sometido, ¿qué es lo que podemos querer?, ¿qué criterio o norma moral puede servir de guía para la conducta?

La idea de igualdad es una consecuencia de la libertad moderna. No se trata ya de afirmar la igualdad de naturaleza, de origen y de destino, sino de derechos subjetivos concebidos como dominio y propiedad sobre uno mismo y sobre el objeto del derecho. De este modo cada persona se convierte en un propietario, y las relaciones sociales deben regularse sobre todo por la justicia conmutativa, más que por la legal y la distributiva.

La fraternidad entre todos los hombres sustituye a la amistad clásica y a la caridad cristiana. Como iguales entre iguales todos los hombres merecen respeto, tanto más cuanto que su primera propiedad es la de su propio ser. La solidaridad, como dijera Hume, se funda más en el sentimiento que en el hecho de ser criaturas racionales y libres queridas por la predilección divina y llamadas a la intimidad con Dios.

Hay, pues, un presupuesto básico: el hombre no es sólo dueño de sí mismo, sino que debe determinar cuál ha de ser el sentido de su vida y de su destino. Esto quiere decir que ni la metafísica ni la antropología clásica tienen vigencia para la mente moderna. La gran tarea de la Ilustración será construir unas nuevas que sustituyan a las anteriores. En este sentido el pensamiento ilustrado es una

novedad, porque se construye en oposición a las verdades y los valores tradicionales.

Cuando hoy se reconoce que dependemos de la Ilustración, a la que se deben ideales tales como democracia, solidaridad entre todos los hombres, primacía de la libertad como valor supremo, las libertades públicas (de pensamiento, de expresión, de reunión, de cátedra, de enseñanza, política, de prensa, etc.), se afirma algo cierto. Pero no conviene olvidar que dichas conquistas se apoyan en un fundamento poco sólido o, como han señalado muchos, que encierra en sí su propia dialéctica, o sea, que produce, al mismo tiempo, el efecto contrario.

Si la libertad se entiende como la emancipación de todo lo que pueda provenir tanto del exterior como del interior de la persona, si ninguna motivación hace libre al hombre, ¿qué nuevos valores han de considerarse adecuados para que, al seguirlos, no se sienta uno determinado por las circunstancias externas, los demás, las propias tendencias, gustos o deseos? Desligado de la realidad, el hombre ilustrado acaba por no saber qué es lo que quiere y, por supuesto, no se siente responsable de sus actos ante nadie.

La libertad se convierte así en la coartada para el libertinaje, la solidaridad queda ahogada por el individualismo, y la fraternidad queda reducida a un sentimiento gratificante para el propio sujeto que sucumbe fácilmente ante las dificultades de la convivencia. La convivencia no es más fácil ahora que en otros tiempos. El siglo XX ha sido, a pesar de la opinión políticamente correcta, un tiempo de guerras a nivel mundial, de represión de las libertades más elementales, de torturas físicas y psicológicas, de totalitarismos políticos, de intolerancia y persecución religiosa, de nacionalismos racistas e ideológicos, etc. Las grandes

conquistas técnicas han disparado la alarma ante el peligro de destruir y agotar los recursos naturales, además de haber producido armas de destrucción masiva que han sembrado el miedo en los distintos bloques políticos, antes entre el Este y Occidente, ahora entre el mundo árabe y la cultura occidental, y ha visto nacer una nueva forma de guerra, el terrorismo, basada, como indica su nombre, en sembrar el terror de modo indiscriminado.

No se trata de olvidar o minusvalorar muchas otras conquistas referidas a una mayor conciencia de la dignidad de la persona, la justicia, el valor del trabajo, los adelantos técnicos de los que disfruta una parte considerable de la humanidad, etc. Sino de caer en la cuenta de que también los males de nuestra época son una herencia del pensamiento ilustrado.

Se ha dicho, y con razón, que uno de los fenómenos más graves de la segunda mitad del siglo XX ha sido la aceptación social del aborto, que produce cada año millones de muertes. Pero quizás la raíz de éste y la mayor parte de los males de nuestro tiempo esté en la pérdida del sentido trascendente de la vida. Y esto ha sido el principal legado de la ilustración europea del siglo XVIII. Cuando no vale la pena dar la vida por nada, cuando la vida se convierte en un fin en sí misma, desaparecen los grandes ideales, la existencia se empequeñece, y el hedonismo, el consumismo, el afán de poseer y de poder, se presentan como sucedáneos desvitalizados para llenar el vacío producido por el nihilismo.

Desde otro punto de vista, el pensamiento moderno es el intento de liberar al hombre del mecanismo de la naturaleza. La ciencia experimental surgió junto con la visión mecanicista del mundo; pero la ciencia es obra del hombre, el cual, por tanto, no puede quedar prisionero de sí mismo.

¿Cómo debe ser concebido para que la naturaleza no se extienda hasta él?, ¿y cómo concebir la naturaleza para que aparezca como sometida y dominada por el hombre?

En el pensamiento griego tanto el hombre como Dios mismo pertenecen a la naturaleza, porque en ella, además de seres materiales, hay sustancias «separadas» de la materia. La filosofía cristiana medieval rompió este esquema: Dios Creador es trascendente al mundo y la naturaleza no es una fuerza ciega a la que el hombre se encuentra sometido. Pero el hombre sigue siendo un ser natural cuyo fin, sin embargo, está más allá de la naturaleza: su alma espiritual, racional y libre, le sitúa por encima de sí mismo y del mundo porque le abre la vía hacia Dios.

El mecanicismo, en cambio, no permite admitir una naturaleza espiritual; la distinción cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* es la primera expresión de esta nueva visión de la realidad. Era preciso, pues, encontrar un lugar para el hombre, fuera del mundo y fuera de Dios, dueño y poseedor de la naturaleza pero sometido al poder divino. Los continuos esfuerzos por ubicar a la criatura espiritual llevaron a construir nuevas antropologías de corte dualista, con doctrinas como el paralelismo psicofísico, la armonía preestablecida, etc. Pero la dificultad del empeño acabó por hacer del hombre el fundamento de la naturaleza, a la que otorga su legalidad y racionalidad, sin saber entonces cuál pueda ser su relación con el Creador, al que en parte sustituye.

Se da, de este modo, una cierta simetría entre el planteamiento griego y el moderno. En el primero la naturaleza es el fundamento del hombre; en el segundo el hombre es el fundamento de la naturaleza. ¿Qué lugar queda en este esquema para Dios?, ¿qué sentido tiene la vida hu-

mana si las verdades sobre la trascendencia escapan al sistema de la razón y del mundo? A pesar de los intentos por dar a Dios un papel en el nuevo sistema del mundo, éste no fue nunca el que verdaderamente le corresponde si se sigue manteniendo que el es Creador y el Absoluto. Su puesto está ocupado por el hombre. Los distintos «deísmos» son otros tantos intentos fallidos por resolver esta cuestión. Un Dios que no es Dios, que no ejerce su sabiduría, su bondad y su poder, no deja de ser un recurso de la razón para explicar algunos detalles de sus construcciones mentales. A la larga es un Dios prescindible, un recurso fácil y cómodo que en realidad no explica ni soluciona nada.

Dentro del pensamiento moderno, Kant ocupa un lugar privilegiado para comprender este proceso hacia el agnosticismo, el triunfo de la técnica como modo de dominio sobre la naturaleza y, sobre todo, de liberación del hombre de la naturaleza, incluida la naturaleza humana. Recogió la inspiración del racionalismo y del empirismo, del emotivismo moral y político, del deísmo, el mecanicismo y la ciencia experimental, del ideal del progreso indefinido, y lo puso al servicio del ideal emancipatorio de su tiempo. Comprender a Kant —su planteamiento y sus soluciones— sigue siendo, en gran medida, comprender los ideales y los problemas de nuestro tiempo, pues el punto de vista del hombre de hoy sigue siendo el mismo. La alternativa entre libertad y existencia de Dios sigue presente en muchas conciencias; hacerlos siquiera compatibles parece aún un problema sin solución. Pero ¿es acertado el planteamiento de la cuestión?, ¿no estaremos partiendo de unos principios incorrectos?

Este libro no es una monografía ni un estudio académico y erudito. Tampoco pretende agotar el tema. Va diri-

gido a un público amplio, con un cierto nivel cultural, que se pregunta por las causas del malestar que tanto a nivel personal, como familiar, laboral, social y político, flota en el ambiente. Trata de llamar la atención sobre la debilidad del fundamento en que se asientan muchas ideas valiosas que compartimos en Occidente. Pretende, por tanto, poner al descubierto algunos tabúes sobre los que una fuerte censura autoimpuesta ha prohibido hablar. No es políticamente correcto decir que la libertad, la autonomía, la emancipación, el librepensamiento, la ciencia y la técnica, etc., tal como se entienden hoy día, deben ser revisados. Pero si la Ilustración, en palabras de Kant, se resume en la consigna *Sapere aude!*, sería una traición a su legado admitirlo dogmáticamente, dar por supuestos sus principios y sus conclusiones. La intolerancia que se esconde en la idea de tolerancia defendida por muchas ideologías actuales, no hace justicia a los ideales que dicen defender, ni se apoya en los autores de los que parten.

Conocer las raíces culturales de la Europa actual, con sus luces y sus sombras, puede ayudar a despertar inquietudes para corregir los errores sin renunciar a las muchas cosas buenas que Occidente ha aportado al mundo. Pero la tarea crítica, de la que Kant ha sido el abanderado, precisa que nos proveamos de un criterio objetivo, real, absoluto. Cuando la subjetividad se erige en la última norma y medida de la verdad, el bien y la belleza, la realidad queda arrinconada, se vive de espaldas a ella, y las tinieblas sustituyen a las luces. Una ilustración que margine el ser, que no haga justicia a la realidad, es, como advirtiera Platón en el mito de la caverna, un conocimiento sofístico que enseña slogans, frases hechas, tópicos, pero que no libera.

Es preciso, por eso, que Occidente deje de considerarse a sí mismo como el portador único de la verdad y el bien, que haga examen de conciencia, que sea más crítico consigo mismo. Sin esta catarsis no será posible corregir los propios errores, que por desgracia están oscureciendo y manchando tantos valores e ideales positivos y perennes que la cultura occidental ha vivido y ha transmitido a otras culturas. La verdad ha de buscarse con humildad; por eso, mientras sigamos pensando que es obra nuestra, que depende del sujeto, será muy difícil aceptar la realidad, aunque será inevitable darnos de frente con ella[3].

Al cumplirse el segundo centenario de la muerte de Kant la revisión de sus presupuestos y, sobre todo, de su antropología, es, al mismo tiempo, un homenaje y un alegato, tanto más necesario cuanto que su negación de la posibilidad de la metafísica como ciencia, que es una tesis antropológica fundamental para su sistema, no deja de ser una propuesta que se vuelve contra él mismo, porque cierra al hombre la posibilidad de elevarse sobre sí mismo y de merecer el respeto del que su dignidad le hace acreedor.

---

[3] En un documento reciente, Juan Pablo II señalaba algunas de las consecuencia negativas del olvido de las raíces cristianas de la cultura europea: «no se puede dudar de que la fe cristiana es parte, de manera radical y determinante, de los fundamentos de la cultura europea. En efecto, el cristianismo ha dado forma a Europa, acuñando en ella algunos valores fundamentales. La modernidad europea misma, que ha dado al mundo el ideal democrático y los derechos humanos, toma los propios valores de su herencia cristiana... La Europa de hoy, en cambio..., parece sufrir una profunda crisis de valores. Aunque dispone de mayores medios, da la impresión de carecer de impulso para construir un proyecto común y dar nuevamente razones de esperanza a sus ciudadanos». JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *La Iglesia en Europa*, 28-VI-2003, n. 108.

I. El pensamiento moderno y la Ilustración

1. La crisis de la filosofía medieval

No es posible comprender el pensamiento moderno si no se tiene en cuenta por qué la filosofía medieval, incluida la de Santo Tomás de Aquino, fue considerada, desde el siglo XIV, como insuficiente, desorientada y, en muchos de sus puntos, errónea[1].

El planteamiento propio de la filosofía cristiana medieval tomaba como punto de partida la realidad. Ningún autor se planteó la necesidad de demostrar su existencia pues resultaba evidente. La realidad lo engloba todo: nada puede quedar fuera o al margen de ella salvo la nada. Y puesto que Dios ha creado *ex nihilo*, lo real, a pesar de su contingencia, remite al Creador, al Ser por Esencia, al Ser Necesario cuya existencia demostraban las cinco vías tomistas[2].

Desde este punto de vista, el hombre era una criatura

---

[1] Cfr. MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, 191 s. Asimismo, POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 48 s.

[2] Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

más. Ciertamente es un ser racional y libre, que además ha sido elevado al orden sobrenatural, pero, en sí mismo, forma parte de la naturaleza. La definición aristotélica del hombre como «animal racional», asumida por el aristotelismo medieval, resaltaba ambas cosas: que como animal debía contarse entre los seres naturales y que como racional ocupaba el lugar más alto entre las criaturas corpóreas. La Creación aparecía por eso como una obra divina, una construcción con un orden y una escala en la que cada ser ocupa un lugar determinado por su mayor o menor perfección[3].

Esta visión de la realidad, que fundamentaba no sólo la metafísica sino también la antropología, la ética y la política, será sometida a una profunda revisión por motivos teológicos, más que filosóficos, y, al removerse sus cimientos, aparecerá como un edificio a punto de desmoronarse que hay que abandonar rápidamente.

2. Una nueva concepción de Dios: el Omnipotente

El aristotelismo llegó en parte a Occidente a través de los filósofos árabes. Para la religión islámica Dios es el Todopoderoso ante el que el creyente debe adoptar una actitud de completa sumisión. Los filósofos, en cambio, apoyándose en Aristóteles, trataban de dar una explicación racional de la realidad que diera razón tanto de lo que existe como de sus relaciones y su estructura. Si la filoso-

---

[3] Cfr. ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1982, 32.

fía lograba su objetivo, la fe podía debilitarse, pues el poder divino debería someterse a un plan racional cuyo origen, al quedar al margen de la voluntad divina, debía ser superior a ella.

El problema de las relaciones entre la fe y la razón pasó también a Occidente, como un aspecto derivado de la primacía del conocimiento o la libertad en Dios mismo. El averroísmo latino, difundido en las principales universidades europeas, significaba, si no una quiebra en la fe, sí un problema de gran envergadura al que la teología debía hacer frente. Hacer compatible la Sabiduría y la Voluntad de Dios, desde su punto de vista, no era fácil. Si se daba prioridad a la primera, la libertad divina quedaba comprometida; pero si se primaba a la segunda, Dios aparecía como un ser arbitrario e irracional y la creación como un conjunto de seres sin orden ni relaciones racionalmente comprensibles.

Sin embargo, la Omnipotencia, aunque hace referencia al obrar de Dios, no debe ser entendida por relación a sus efectos, que siempre son finitos; si se hace así, se la limita. Santo Tomás advirtió que «algunos, queriendo indicar la esencia de la omnipotencia, tomaron por tal algunas cosas que no se refieren a la esencia de la omnipotencia, sino que son más bien la causa, o que pertenecen a su perfección, o a la esencia de la potencia, o al modo de tenerla. Algunos, en efecto, dijeron que Dios es omnipotente porque tiene potencia infinita. Éstos no expresan la esencia de la omnipotencia sino su causa. Por ejemplo, el alma racional es causa del hombre, pero no es su definición... Otros afirman que Dios se dice omnipotente porque puede hacer todo lo que quiera, y esto lo tiene en sí y por sí; pero esto pertenece al modo de tener la potencia.

Todas estas razones son igualmente insuficientes, porque refieren las operaciones a los objetos que caen bajo la omnipotencia... En consecuencia, hay que afirmar que la potencia de Dios, en sí misma, se extiende a todo aquello que no implique contradicción... Por esto se dice que Dios es omnipotente: porque puede hacer todas las cosas que son posibles en sí»[4].

La disputa acerca de la potencia «absoluta» y la potencia «ordenada», sobre qué puede hacer Dios y qué ha hecho, sobre si la segunda es más o menos amplia que la primera y de qué depende, la resuelve Santo Tomás haciendo ver que «los atributos "absoluto" y "ordenado" no se atribuyen a la potencia divina, sino sólo a nuestra consideración. Esa potencia de Dios considerada en sí misma, que se llama absoluta, le atribuye algo que no le atribuye en cuanto que se compara a la sabiduría, y que en ese sentido se dice potencia ordenada»[5].

---

[4] *De Potentia*, q. 1, a. 7.

[5] *De Potentia*, q. 1, a. 5 ad 5. Para Ockham, en cambio, la potencia ordenada no hace referencia a la sabiduría sino a la voluntad divina: «Dios puede hacer algunas cosas por su potencia ordenada y otras por su potencia absoluta. No debe entenderse esta distinción como si en Dios hubiera realmente dos potencias, una ordenada y otra absoluta, puesto que la potencia divina *ad extra* es única y es Dios mismo. Tampoco debe entenderse en el sentido de que Dios puede hacer ordenadamente algunas cosas y otras de modo absoluto y desordenado, ya que Dios no puede hacer nada desordenadamente. Debe entenderse, por el contrario, en el sentido de que "poder" se dice a veces de acuerdo con las *leyes establecidas y ordenadas* por Dios, y entonces se dice que Dios puede hacer esas cosas por su potencia ordenada. En otro sentido se entiende "poder" como poder hacer todo lo que no implica contradicción, haya ordenado Dios que lo hará o no, puesto que Dios puede hacer muchas cosas que no quiere hacer... y de éstas se dice que Dios puede hacerlas por su potencia absoluta». OCKHAM, G., *Tratado contra Benedicto*, III, 3.

Además, como la Omnipotencia hace referencia a las operaciones *ad extra*, definir a Dios primaria y esencialmente por dicho atributo es negar al mismo tiempo que podamos conocer algo sobre Dios en sí mismo.

3. Dos respuestas a un mismo problema

La postura de Santo Tomás, por desgracia, no fue tenida en cuenta por muchos de sus contemporáneos, quizás porque «para entender a Tomás de Aquino, lo primero es advertir que no está encerrado en su época. Más aún: es extemporáneo. Su época no reaccionó frente a Aristóteles como Tomás de Aquino; lo hizo con mucho menos equilibro o con menos valentía»[6]. Para otros pensadores las relaciones entre la razón y la voluntad se enfocaron como una disyuntiva: ¿cómo salvar al mismo tiempo la sabiduría y la libertad de Dios?, ¿cómo entender la Creación de modo que no haya que elegir entre la necesidad (racional) y la arbitrariedad (voluntaria)?

Muchos pensadores cristianos a partir del siglo XIV, filósofos y teólogos, siguieron para ello dos vías que unas veces se apartaron entre sí y otras confluyeron. Por un lado, limitar la capacidad del conocimiento humano; de este modo, además de ensalzar la Sabiduría divina, que supera infinitamente a la que el hombre es capaz de alcanzar, se pensaba evitar la racionalización de las verdades de fe. Dios sí sabe lo que hace, pero el hombre normalmente ni lo vislumbra; pero esta solución se aproxima al

---

[6] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 46.

fideísmo. Y por otra, intensificar el poder de la voluntad, entendiéndola como pura libertad no condicionada por motivos racionales; en Dios la Inteligencia y la Voluntad se identifican, de modo que el problema de dar preferencia a una u otra carece de sentido; pero a la hora de hacer filosofía y teología, hay que conformarse con hacer teorías, hipótesis, explicaciones más o menos verosímiles.

Duns Scoto es, en este itinerario, un autor de especial importancia, no sólo por sus doctrinas, sino sobre todo por su influencia en otros posteriores. Para él la mente es como un espejo, una copia de la realidad, pero sólo de la realidad que el hombre puede conocer, no de toda ella. Lo conocido no es, según esto, la realidad, sino la copia. Atenerse al dato, no buscar explicaciones, que en realidad no serían más que hipótesis, es una consecuencia de su actitud. Así limitado, el conocimiento no puede ir muy lejos: sabe cosas, y las sabe con certeza, pero no sabe el porqué. Se salva de este modo la libertad divina, pues se da por hecho que Dios actúa siempre con Sabiduría y Amor, aunque el hombre no alcance casi nunca a entenderlo[7]. Puede decirse, por tanto, que «desde cierto punto

---

[7] «Pero ¿tantas consecuencias puede tener que la inteligencia haga las veces de un espejo? Al parecer no pasa nada, porque lo que hace un espejo es doblar, no modificar. Pero eso, Aristóteles no lo hubiera dicho nunca. Dice que la inteligencia "toca" la realidad; no sólo es visual, sino táctil. La inteligencia penetra. Intelecto viene de *intus legere*: leer o recoger dentro. Conocer es conocer por dentro. Lo que se puede reflejar es lo de fuera; es la figura; pero no se puede reflejar el "dentro". El "dentro" no se puede reflejar salvo que se destripe. Pero si se destripa, o analiza, *ya no es un "dentro"*, sino que se ha sacado fuera. El "dentro" se hace inasequible, huye de la extirpación, y queda sólo la exterioridad, la superficie como término ideal brillante —niquelado—: es la desolación de la ostensión pura». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 53-54.

de vista, Scoto es el prototipo de apologeta en retirada. Una cosa es defender la fe y otra ponerse a la defensiva respecto del alcance de la teoría. La fe nunca es supererogatoria, como sospechaba Scoto que iba a ser si Aristóteles tenía razón»[8].

Ockham no compartía la postura scotista. Según este autor la mente no especula, no es un espejo. Su posición es más radical. La intuición, entendida como conocimiento directo e inmediato de una realidad presente, no produce en la mente ninguna idea; sólo nos permite conocer que algo existe y que tiene tales propiedades. Relacionar unas realidades con otras, establecer inferencias causales, deducir o inducir, cuando requiere ir más allá del puro dato inmediato, o sea, casi siempre, es asunto meramente humano y, por tanto, hipotético. Las ideas universales, que son lo conocido por el conocimiento abstractivo, «suponen» por la realidad, la sustituyen, son ficciones con las que pensamos pero no conocemos. También así se salva la omnipotencia divina, que no está ligada a ningún plan racional, pero se da un paso más de importancia decisiva: la omnipotencia coincide con la sabiduría infinita porque lo posible es lo no contradictorio, pero a la hora de crear es la voluntad y sólo ella la que decide.

Es significativo que Scoto afirmara que la razón está determinada *ad unum*, que no puede elegir: si una idea se presenta a la mente con claridad, no es posible no asentir; la deliberación, que los autores anteriores y en concreto Santo Tomás, atribuían a la razón, pasa ahora a la voluntad, que debe realizarla, por tanto, sin motivos racionales.

---

[8] Ibidem, 52.

La razón, pues, se mueve siempre en el terreno de la certeza, pero este hecho no proporciona ninguna ventaja a la hora de elegir lo mejor.

Siguiendo esta línea de pensamiento, corregida y aumentada por autores posteriores, encontraremos, en el pensamiento moderno, filosofías racionalistas que suprimirán, unas veces en la práctica y otras en la teoría, la libertad. Es el caso de Spinoza, de Leibniz y de Hegel.

Pero la influencia de Ockham no fue menor. La libertad sólo es tal si deja de lado las razones; quien se siente condicionado por ellas no es verdaderamente libre pues, por así decir, no le queda más remedio que actuar de un modo y no de otro. «Ockham es consecuente a su modo. Si la voluntad lo es todo, hay que romper el espejo: nominalismo. El nominalismo es la pura consecuencia de la voluntad totalitaria y desbocada, que no está previamente regulada. Y ¿quién regula a la voluntad si no es la inteligencia?»[9]. Las teorías son importantes, pero no porque nos den a conocer la realidad, sino porque son composiciones de lugar que cada uno se hace al servicio de sus decisiones voluntarias.

El conflicto entre la razón y la voluntad se planteó igualmente en la antropología. Se da por hecho que en Dios no existe, pero el hombre, en cambio, al tener una razón muy limitada, al no poder conocer los planes de Dios, ha de buscar un equilibrio para el que, sin embargo, no cuenta con un criterio objetivo que le oriente.

---

[9] Ibidem, 56-57.

4. Voluntarismo y racionalismo en la filosofía moderna

La filosofía moderna, que se inicia en Descartes, se desarrollará en las dos direcciones indicadas. Para unos la razón debe dirigir la conducta al margen de la voluntad. Para otros debe ser al revés. Pero el problema de fondo es que el hombre es ahora, ya sea con la razón o con la voluntad, quien debe decidir por sí mismo al margen de la realidad.

No basta decir que la razón es un espejo. Quizás lo sea, pero el espejo puede ser deforme y, en ese caso, la imagen también lo es. Descartes lo dice expresamente: «había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos, si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera»[10]. Así las cosas, la línea racionalista acaba siendo tan voluntarista como la que descalifica a la razón. Spinoza, por ejemplo, que suprime la voluntad, tiene que arbitrar un criterio para distinguir las

---

[10] DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, 3ª Meditación, Alfaguara, Madrid, 1977, 32. «Esta sospecha inquieta, roe a los filósofos modernos. No sólo a Kant. La *Crítica de la Razón Pura* es el punto de partida de un nuevo y enorme intento de movilización de la filosofía, pero especulativa; es un intento de justificación radical de la especulación. Suena bien decir: "formas a priori". Pero ¿qué son las formas a priori? Espejo preparado, funciones especulares. Detrás de ellas está la espontaneidad, que en último término, como realidad, es voluntad». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 55.

ideas adecuadas de las inadecuadas, y dicho criterio tiene que establecerlo la razón de un modo subjetivo[11]. Y Leibniz, para quien las mónadas están todas sincronizadas y son como autómatas espirituales, afirma que actúan movidas por un ímpetu espontáneo que desconocen y no controlan.

El pensamiento moderno, en general, no va contra Dios. La mayor parte de los filósofos admiten e incluso demuestran su existencia, pero al entenderlo torcidamente como omnipotente, y por tanto haciendo de la razón un instrumento de su voluntad, hacen del hombre una criatura que ha de vivir sacando de sí misma el criterio de conducta, el criterio que le permita distinguir entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Porque «si el hombre es incapaz de hacer algo práctico con respecto a Dios —absolutamente nada—, sólo le queda actuar cara a este mundo. La concentración de la preocupación humana en el mundo es solidaria de su jubilación respecto de Dios»[12].

La secularización del pensamiento, iniciada en el siglo XIV, tuvo como consecuencia la pérdida del sentido trascendente de la vida. Si lo sobrenatural no se entiende ya

---

[11] «El que tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa». «Toda idea absoluta, o adecuada y perfecta que hay en nosotros, es verdadera». Spinoza, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, II, Prop. XXXIV.

[12] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 58-59. Ya Scoto, al negar que la inmortalidad del alma pueda ser conocida sin la Revelación, había afirmado que quienes carecen de fe han de buscar la felicidad en esta vida. Es decir, pensaba que, si no fuera por la Revelación, el hombre nada sabría de su destino trascendente. Cfr. MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, 194-195.

como sanación y elevación de la naturaleza, sino como una nueva intervención divina añadida a la Creación pero del mismo orden, entonces no puede entendérsela más que como una muestra de la arbitrariedad y la omnipotencia divina que se añade a otras manifestaciones anteriores: «"Yo soy el gran todo", pone Voltaire en boca de la naturaleza... Si tomamos como punto de referencia la libre autocomunicación de Dios y la elevación "sobrenatural" del hombre al estado de amistad con Dios, el arte, la voluntad, la razón, la sociedad, la historia, pasan a estar en el lado de la mera naturaleza... En la antítesis "natural-sobrenatural" la naturaleza es únicamente la pasiva condición de posibilidad de la Revelación: *Gratia supponit naturam* ("la gracia presupone la naturaleza"). La libre autocomunicación de Dios sólo puede tener lugar adentrándose en un espacio que de suyo —es decir, por naturaleza— reviste el carácter de un "claro en el bosque": el espacio de una naturaleza racional. Es cierto que ésta debe su existencia al mismo origen que después actúa de nuevo sobre la naturaleza de modo sobrenatural. Por ello, en la antítesis "natural-sobrenatural" se invierten los términos de la relación por la que estaba determinada la antítesis clásica. En ella, la naturaleza ya no es el origen que engloba teleológicamente a lo distinto a él, sino que es el segundo elemento: representación de la inescrutable libertad divina y, como tal representación, condición del poder revelarse de dicha libertad... Cuando se la niega, como hace Voltaire, queda solamente el otro lado, la naturaleza, de la que entonces se dice que lo es todo»[13]. Na-

---

[13] SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid, 2003, 119-120.

tural no se opone ya a artificial, voluntario, histórico, convencional, etc. Como contrapuesto a sobrenatural, todo lo anterior es ahora "natural", de modo que éstos se nivelan e impiden que se dé algo *contra naturam.*

En el fondo lo sobrenatural no es ya más que una continuación de lo natural, que quizás modifica e invierte su significado y sentido, pero ni lo eleva ni lo transforma. De ahí se sigue que «para la ciencia empírica es indiferente que se diga que todo es sobrenatural o que todo es natural. La fórmula de Spinoza *Deus sive natura* refleja ya esta situación»[14].

Es así como se llega a la idea clave de la Ilustración: la de «autonomía». El conocimiento deja de serlo de la realidad: conocemos nuestras ideas, que no sabemos, ni podemos llegar a saber, si se adecuan o no a la realidad. Por tanto la realidad, la naturaleza, no puede ser ya fuente de normas morales; la ley natural, más que abandonada, es negada por inexistente. Y la voluntad ha de buscar en sí misma el criterio para decidir.

De este modo el Dios todopoderoso a cuyo control no escapa nada, se aleja del mundo y del hombre hasta tal punto que éste ha de vivir como si no existiera (*etsi Deus non daretur*), porque, como dice Descartes, «no me parece que se pueda, sin temeridad, investigar los impenetrables fines de Dios»[15].

Pero si Dios ha actuado así, si ha hecho al hombre incapaz de trascenderse, será porque es lo que, con su sabiduría y su poder, ha determinado. Es decir, la autonomía aparece ahora como la condición propia del hombre, des-

---

[14] Ibidem, 120.

[15] DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, 4ª Meditación, 47.

cubierta no porque Dios lo haya manifestado, sino porque la razón humana, en su limitación, no puede saber qué se propuso Dios al crear. Es precisamente la finitud del hombre la que le hace ser, respecto de sí mismo, dueño absoluto. Dios, por tanto, no le pide que cumpla una supuesta «ley de Dios», sino que la ley de Dios es que obre racionalmente dentro de sus limitaciones.

5. La subjetividad como fundamento

Una característica importante de este planteamiento es que el conocimiento deja de tener por objeto la realidad. En la filosofía clásica y medieval el hombre formaba parte del mundo, era un ser de la naturaleza; por eso el realismo se admitía de modo inmediato. Desde el punto de vista de la modernidad, en cambio, el mundo es lo que aparece al conocimiento y depende, por tanto, de él. No es el conocimiento el que se adecua a la realidad, sino que es el objeto conocido —nuestro mundo— el que deriva de nuestro conocimiento.

Se trata de una postura simétrica respecto de la clásica derivada de la pérdida de la intencionalidad del conocimiento. La realidad es ahora empírica, factual, un puro hecho situado más allá de nuestras posibilidades. Y así como antes se afirmaba que «*esse rei... causat veritatem intellectus*»[16], ahora será el intelecto el fundamento de la verdad de lo conocido. El pensamiento dejará de conocer y se limitará a pensar, sin salir de sí mismo. La experien-

[16] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 16, a. 1 ad 3.

cia y el experimento científico serán la piedra de toque para valorar las hipótesis y las teorías porque la realidad no es lo pensado y lo pensado no es lo real. Para saber si coinciden en algún punto es preciso «salir» del pensamiento, y eso sólo pueden hacerlo los sentidos.

La voluntad, en cambio, sí alcanza la realidad, sobre todo porque se refiere a nosotros mismos, es decir, porque la realidad que puede moldear es la del propio sujeto. Quizás resulte imposible alterar el orden de los fenómenos naturales, aunque mediante la ciencia y la técnica pueden conseguirse cada día más y mejores resultados; quizás sea posible cambiar también a los demás, tanto más si las voluntades se proponen una meta común; quizás pueda incluso fijarse la meta de la historia, el futuro de la humanidad. El voluntarismo, poniendo a su servicio a la razón, puede hacer teorías, planes, proyectos, cuya realización es independiente, al menos hasta cierto punto, de las circunstancias históricas, geográficas y ambientales.

Lo importante es que el hombre, en la mente moderna, es concebido como el *principio* de sus actos, incluidos los intelectuales, y, por tanto, de la naturaleza, de la sociedad económica, política y cultural, e incluso del destino de la historia. El *antropocentrismo* moderno se funda en la convicción de que el hombre es un ser *autónomo* que, quiera o no, tiene que hacerse cargo de sí mismo. Por eso no debe extrañar que, junto a un cierto agnosticismo, e incluso por eso, el hombre se conciba como dueño de sí mismo y autosuficiente.

Junto a la afirmación de la imposibilidad de la metafísica, se construirán diversas antropologías, todas ellas con una misma finalidad: justificar la autonomía, el librepensamiento, la emancipación, la libertad —a todos los nive-

les—, la dignidad de la persona, etc. Pero siempre será una justificación *inmanente*, o sea, en la que la vida ha perdido su sentido trascendente. El hombre ha de hacerse a sí mismo porque ésa es su condición.

Si se tienen en cuenta estos datos, es posible hacerse cargo de la mentalidad de la Ilustración. A veces se la ha entendido como un cristianismo secularizado, y esta valoración tiene parte de razón. Muchos de los ideales ilustrados están tomados del pensamiento y la fe cristiana, aunque desvirtuados: se desea la *salvación*, pero el salvador ha de ser el propio hombre. La libertad, la dignidad de la persona, la igualdad de todos los hombres por encima de las diferencias de raza, sexo, ideas, etc., la solidaridad entre los pueblos, la paz perpetua, la democracia, etc., se fundarán ahora en valores exclusivamente *humanos*. La razón impersonal sustituirá a la Providencia divina, el progreso científico a los medios sobrenaturales, la cultura a la fe, la libertad a la gracia.

La Ilustración es el intento de construir un mundo exclusivamente humano, es decir, al margen de Dios. Una nueva torre de Babel más ambiciosa, normalmente no tanto contra Dios sino sin Dios. En esta empresa prometeica la Iglesia Católica no podía aparecer más que como un obstáculo, un residuo de oscurantismo, de falta de ilustración. De ahí que, aunque muchos ilustrados fueran deístas, atacaran a la religión revelada por considerarla como un freno y un impedimento para alcanzar lo que se proponían[17].

---

[17] Las consecuencias negativas de este intento se manifiestan hoy con más claridad que en sus orígenes: «en la raíz de la pérdida de la esperanza está el *intento de hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin*

En un principio la Revelación sobrenatural se admitirá como un conjunto de enseñanzas de carácter exclusivamente moral, no dirigidas a la inteligencia sino a la voluntad. La razón no puede ser ilustrada por Dios una vez que se ha admitido que no puede conocer la realidad y mucho menos a Dios. Esto llevó a una postura *fideísta*, ya que las verdades de fe han de admitirse sin *razones*, sin que sean *razonables*. Lo único razonable es que Dios, por ser omnipotente, puede mandar lo que quiera, sea o no comprensible para el hombre.

En un segundo momento la Revelación se interpretará como un conjunto de enseñanzas morales dirigidas al pueblo, a las personas no ilustradas, incapaces de actuar autónomamente, sin criterio sobre lo racional o irracional, lo bueno o lo malo. Y como no es posible dar *razones*, las Sagradas Escrituras han de interpretarse como un conjunto de narraciones moralizantes de carácter imaginativo, simbólico, emotivo y didáctico, pero sin valor intelectual. Por eso desmitologizarlas será una tarea propia de las personas ilustradas, purgarlas de su envoltorio literario y extraer su contenido. Muchos pensadores modernos, entre ellos Kant, considerarán el cristianismo como

---

Cristo. Esta forma de pensar ha llevado a considerar al hombre como el centro absoluto de la realidad, haciéndolo ocupar así falsamente el lugar de Dios y olvidando que no es el hombre el que hace a Dios, sino que es Dios quien hace al hombre. El olvido de Dios condujo al abandono del hombre, por lo que, no es extraño que en este contexto se haya abierto un amplísimo campo para el libre desarrollo del nihilismo, en la filosofía; del relativismo en la gnoseología y en la moral; y del pragmatismo y hasta del hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria. La cultura europea da la impresión de ser una apostasía silenciosa por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera». JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *La Iglesia en Europa*, n. 9.

la verdadera religión racional, el deísmo más depurado y perfecto, pero una vez depurado de sus elementos *sobrenaturales* y de sus doctrinas dogmáticas.

6. La verdad en el pensamiento moderno

La ciencia experimental nació en el terreno abonado por el nominalismo, que primaba el conocimiento intuitivo entendido sobre todo como experiencia sensible. Aunque los fundadores de la ciencia moderna procuraron, casi siempre, evitar el nominalismo, y buscaron no tanto explicar las apariencias sino la realidad, en la práctica sus doctrinas se basaban en unos presupuestos racionales inverificados e inverificables.

Galileo, por ejemplo, afirmó que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos; daba por supuesto que las matemáticas, y más en concreto la geometría, eran el modelo perfecto de racionalidad, y puesto que Dios es infinitamente sabio, tenía que haberlas usado en sus obras. Newton rechazó esas hipótesis y llegó a decir que no tenían lugar en la física, pero su concepción del espacio y el tiempo como *sensorium Dei* no deja de ser, por ejemplo, un supuesto «metafísico» que Kant intentará reconducir y convertirlo en las formas *a priori* del conocimiento sensible.

Los filósofos lo tuvieron más difícil puesto que la metafísica pretende ir más allá de lo físico y llegar al ser de las cosas. No es extraño, por eso, que la mayor parte fueran nominalistas, es decir, que negaran la posibilidad de conocer la realidad. Descartes y Spinoza, Locke y Hume, son nominalistas. ¿Cómo hacer metafísica desde este in-

cómodo presupuesto? ¿Cómo entender la verdad si se parte de que la realidad no puede ser conocida?

Ninguno de ellos dirá que su filosofía alcanza a explicar el ser de las cosas, aunque sí afirmarán que es verdadera. El caso más llamativo es el de Descartes, que además sirvió de ejemplo para los demás. Según Descartes no conocemos la esencia de las cosas sino sus *atributos* y sus *modos*. Aunque a veces use la terminología tradicional (sustancia y accidentes), dejó claro que lo conocido son nuestras ideas, no las cosas, y que las ideas pueden no parecerse a aquello que representan. Por eso hace coincidir la verdad con la certeza, si bien acudió a la veracidad divina para asegurarse de que dicha certeza, siempre subjetiva, tenía también valor objetivo[18].

Verdad y certeza, por tanto, se identificarán en el pensamiento moderno, aunque no cualquier certeza, sino sólo aquella que cumpla determinados requisitos, aquella que satisfaga unos criterios que impidan a la mente o la voluntad sumirse en la duda. Para Spinoza, por ejemplo, sólo una verdadera idea es una idea verdadera[19]. Determinar qué ideas son verdaderas es asunto de la propia razón.

---

[18] «Siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas, es imposible que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que una tal concepción o juicio es verdadero». DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísica*, 4ª Meditación, 51-52.

[19] «Una idea verdadera debe conformarse con su objeto». SPINOZA, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, ax. VI.

En el empirismo el escepticismo será la postura dominante. Mitigado en Locke, será radicalizado por Hume. Aun así, la certeza se usará como norma de conducta.

En la filosofía realista se admite que la certeza debe basarse en la evidencia, y la evidencia es una propiedad del objeto conocido. Ahora el criterio de certeza cambiará: la claridad y distinción de las ideas no es, para Descartes, una propiedad que éstas tengan, sino una conquista de la razón: las ideas que *concebimos* clara y distintamente pueden ser aceptadas como válidas; las que concebimos de un modo confuso deben rechazarse como dudosas. En realidad se trata de un criterio en el que la razón coincide consigo misma: una vez admitidos unos criterios de racionalidad, las concepciones que los cumplan engendrarán certeza, seguridad; las demás no son fiables.

7. El bien moral en las éticas racionalistas y emotivistas

A partir del siglo XIV la tradición nominalista, por coherencia, tuvo que abandonar la ley natural como norma moral. La omnipotencia divina, no sometida a la razón, domina sobre todos y cada uno de los seres, de modo que no existe una ley general o universal válida. Cada ser, y en concreto cada hombre, es distinto de los demás, no guarda relaciones necesarias con ellos, y lo que se predica de uno no puede atribuirse a otro más que por una generalización realizada por la razón humana al designarlos con nombres comunes mediante los cuales trata de explicarse a sí misma lo que en la realidad no tiene explicación.

El criterio sobre el bien y el mal deberá tomarse ahora de la sola razón o de la emotividad y los instintos. ¿Por qué la razón no ha de poder encontrar una norma recta sobre la moralidad si es lo común a todos? Algunos filósofos suprimirán la voluntad —es el caso de Spinoza— y otros entenderán la voluntad como espontaneidad, como un ímpetu (Leibniz) o un deseo de felicidad que se servirá de la razón para no errar en su intento.

Si la autonomía es el ideal que se pretende, la razón (o la voluntad) ha de ser autosuficiente, y esa suficiencia ha de *notarse* en las diversas instancias del ser humano: la conciencia, la tranquilidad, la serenidad, el bienestar físico, etc. Descartes buscará tener el propio espíritu contento y satisfecho; Spinoza querrá alcanzar la tranquilidad y la paz interior; Hume deseará el mayor bienestar posible; Rousseau persigue el sosiego, la identidad de la conciencia, que se manifiesta en no sentirse desgarrada o descontenta consigo misma.

La imposibilidad de la metafísica llevará consigo que el fundamento de la ética se busque en la antropología, y ésta sólo puede construirse mediante la autoconciencia, reflexionando sobre los propios pensamientos, deseos e inclinaciones. Por eso pensar no será ya, propiamente, pensar, sino tener conciencia de que se piensa; y lo mismo debe decirse de querer, desear, consentir o rechazar. El control de la espontaneidad debe venir de la autoconciencia, y su consecuencia será la autoposesión, la satisfacción interior, la tranquilidad de espíritu, etc.

No estamos ante una reedición de las éticas del helenismo, cuyos ideales eran la *ataraxia* y la *apatía*. Es frecuente comparar las éticas de Descartes y Spinoza con la de los estoicos, con la aceptación de lo inevitable. El pa-

gano se pensaba como un ser más de la naturaleza, sometido por tanto a sus leyes o su razón. Los modernos buscan situarse por encima de la naturaleza, dominarla. Y es el dominio, no el sometimiento, el nuevo ideal de felicidad. Pero el dominio debe alcanzar también a uno mismo, pues de lo contrario no puede decirse que se controla la propia vida. Términos hoy tan corrientes como autorrealizarse, encontrarse a sí mismo, sentirse a gusto consigo, estar satisfecho de sí, etc., tienen su raíz en las éticas de la modernidad.

La pérdida del sentido trascendente de la vida es una característica común a todas ellas. Si el hombre no puede aspirar a conocer y tratar a Dios, las metas que debe proponerse han de ser más limitadas. La emancipación, el sentimiento de la propia libertad sin límites, gracias al cual logrará todo cuanto pueda proponerse, delimita el horizonte ético de la época moderna. Cuando Kant afirme que el hombre es un fin en sí mismo querrá decir que no tiene que mirar más lejos: sentir respeto por sí mismo es la máxima aspiración de un ser puramente racional.

En resumen, también el bien será subjetivo: un cierto estado interior que colme todas las aspiraciones humanas. Las diversas éticas se distinguirán tanto por lo que consideren suficiente para lograrlo como por la fundamentación racional que lo justifique.

8. La evolución del pensamiento moderno

Es evidente que las ideas filosóficas no cambian siguiendo una dirección determinada al margen de la libertad de las personas que las piensan. La filosofía moderna

no es una fatalidad, ni sigue una línea sin fisuras hacia un fin que escapa a quienes la hicieron. No sería justo, por tanto, ver o adivinar en ella una intención preconcebida.

Sí es cierto, en cambio, que las consecuencias se siguen de los principios, y que puede descubrirse una lógica en los razonamientos. En este sentido sí puede advertirse una evolución del pensamiento moderno, una cierta radicalización a medida que se van obteniendo más consecuencias. Aun así, las disputas entre los pensadores modernos fueron continuas y con frecuencia se opusieron entre sí, no sólo corrigiendo las doctrinas de los anteriores, sino incluso rechazándolas.

Lo común a casi todos ellos, lo que da unidad al pensamiento moderno, es más bien la convicción de que la razón se mueve siempre por un interés, que la voluntad, el deseo, la meta, es anterior a ella, que no es más que un instrumento a su servicio. Aristóteles decía que todos los hombres desean por naturaleza saber, es decir, que el conocimiento era el fin y el sentido del deseo; para el hombre moderno es al revés: el conocimiento está en función del ideal de autonomía. Las razones las hemos visto ya: al perderse el sentido trascendente de la vida, el hombre ha de darle sentido, ha de hacerse cargo de sí mismo.

En esta trayectoria la Ilustración ocupa un lugar destacado, sobre todo porque supuso la plena toma de conciencia de este propósito y, con ello, el intento más amplio y profundo por justificarlo. Basta indicar que Kant hace consistir toda la filosofía en la respuesta a una sola pregunta: ¿qué es el hombre?

II. Características del pensamiento ilustrado

1. ¿Qué es la Ilustración?

El siglo XVIII ha sido un siglo fundamental en la historia de Occidente. En él se fraguaron los principales ideales de la modernidad, de modo que aunque ésta había nacido al menos siglo y medio antes, fue en este momento cuando se tomó conciencia de su significado, de lo que se pretendía, y cuando se desarrollaron, tanto en la teoría como en la práctica, las consecuencias de un nuevo modo de pensar, de valorar, de sentir y de vivir. Esto no quiere decir que la Ilustración acabara a finales del XVIII; al contrario; sus consecuencias siguen vigentes en la mentalidad actual, pues sus ideales, aunque no se hayan cumplido, siguen siendo los de muchos de nuestros contemporáneos.

No es fácil definir qué fue la Ilustración. La dificultad está en que su «mentalidad» lo abarcó todo, la filosofía, la religión, el Derecho, la economía, la ética, la antropología, la política, la literatura, etc., y es posible, por tanto, tomar cualquiera de estos campos para hacerse una idea de lo que significó, sin necesidad de primar unos más que otros. La Revolución francesa, que fue su efecto práctico más significativo y dramático, no fue sólo una revolución

política, una lucha contra el Antiguo Régimen, sino que abarcó toda la vida del hombre: persecución religiosa, una nueva idea de la libertad, del Derecho, de la justicia, un nuevo orden social..., todo ello con pretensiones de universalidad, consecuencia de una profunda convicción de superioridad sobre el orden establecido, que hizo de los ilustrados unos publicistas y, más tarde, unos conquistadores cuyo imperio iba a liberar a la humanidad de sus cadenas.

La primera característica del pensamiento ilustrado es, pues, el criticismo: «primero se alza un gran clamor crítico: los recién llegados reprochan a sus antecesores no haberles transmitido más que una sociedad mal hecha, toda de ilusiones y sufrimiento; un pasado secular sólo ha llevado a la desgracia; y ¿por qué? De este modo entablan públicamente un proceso de tal audacia, que sólo algunos hijos extraviados habían establecido oscuramente sus primeras piezas; pronto aparece el acusado: Cristo. El siglo XVIII no se contentó con una Reforma; lo que quiso abatir es la cruz; lo que quiso borrar es la idea de una comunicación de Dios con el hombre, de una revelación; lo que quiso destruir es una concepción religiosa de la vida»[1].

La crítica a la religión puede considerarse el punto central porque es, simultáneamente, la crítica a un sentido de la vida, de los valores, a la ética, a lo que una cultura considera como valioso o como malo. Por eso el ataque a la Iglesia Católica era, al mismo tiempo, el intento de cambiarlo todo. La Ilustración pretendía abolir un modo de entender la vida y el mundo y sustituirlo por

---

[1] HAZARD, P, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, 10.

otro, y el fundamento en el que se apoyaba Occidente era el cristianismo. Cambiar el mundo, el modo de pensar y de vivir, no era posible más que demoliendo su punto de apoyo. «Las consecuencias del Humanismo y de la Reforma, con ser tan importantes, lograron debilitar, pero no destruir, el valor normativo de la tradición. En general, los pueblos de la vieja Europa siguieron rigiéndose por los ideales cristianos y antiguos y por las formas sociales heredadas. Tan sólo la irrupción de aquella poderosa corriente espiritual llamada Ilustración cambió esto radicalmente»[2].

La Ilustración quiere cambiar el fundamento de todos los valores para que la humanidad viva de una manera «más humana», más digna, para que sea feliz, para que reine la paz y la armonía entre los hombres. Y para ello Dios ha de ser sustituido por el hombre pues «la Ilustración parte de su firme confianza en poder emitir un juicio favorable de las facultades intelectuales del hombre en general y de su propio tiempo en particular. Cree estar en posesión de un amplio saber que le descubre y comunica todas las verdades fundamentales; cree haber desvelado los misterios esenciales del mundo visible y del invisible, y se siente muy superior al estado de las ciencias en el pasado. Desconoce toda inseguridad intelectual y toda inquietud interior. El círculo cerrado del nuevo saber humano es el cobijo en que el hombre se siente protegido. De aquí deriva, en contraposición con las épocas anteriores, la negación de los antiguos ideales y de la tradición como norma del orden en absoluto»[3].

---

[2] VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp, Madrid, 1964, 17.

[3] Ibidem, 20.

Arruinar lo establecido para construir un orden nuevo que les parecía que, necesariamente, sería perfecto, en el que no podrían repetirse los errores del pasado: «estos audaces también reconstruirían; la luz de su razón disiparía las grandes masas de sombras de que estaba cubierta la tierra; volverían a encontrar el plan de la naturaleza y sólo tendrían que seguirlo para recobrar la felicidad perdida. Instituirían un nuevo derecho, ya que no tendría que ver nada con el derecho divino; una nueva moral, independiente de toda teología; una nueva política que transformaría a los súbditos en ciudadanos. Para impedir a sus hijos recaer en los errores antiguos darían nuevos principios a la educación. Entonces el cielo bajaría a la tierra. En los hermosos edificios claros que habrían construido prosperarían generaciones que ya no necesitarían buscar fuera de sí mismas su razón de ser, su grandeza y su felicidad»[4]. En resumen, construirían «la ciudad de los hombres», un mundo verdaderamente humano, obra de sus manos, hecho a su medida. Un mundo, por tanto, en el que la dimensión trascendente estaría de sobra. «¿Qué se pretendía?, ¿cuál era el fin último perseguido? La respuesta podría enunciarse sin duda así: la construcción de la felicidad en este mundo; una construcción que pretendía ser científica, pero sobre la que, en realidad, pesaba un patente elemento pseudo-ingenuo y mítico, inconciliable con las exigencias racionales que pretendían ser su característica fundamental»[5].

Pero si se quiere ir al fondo, a la idea que sirve de base a todo el planteamiento ilustrado, hay que darle la razón

---

[4] HAZARD, P., *o.c.*, 10.

[5] OCARIZ BRAÑA, F., *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Emesa, Madrid, 1979, 11.

a Kant cuando, en un breve escrito, resumió lo que, desde su punto de vista, significaba la Ilustración. En 1783 J. F. Zöllner, un párroco de Berlín, preguntó abiertamente ante la opinión pública: ¿qué es la Ilustración? La respuesta de Kant, explicada luego con más detalle, fue la siguiente: «*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad* es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es *culpable* cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración»[6]. ¿Qué quiere decir con estas palabras?

Kant la define como la salida de la minoría de edad, o sea, como la madurez. ¿De quién? Del hombre, de la humanidad. Esto significa que hasta ese momento, a sus ojos, la humanidad no había sido la protagonista de su propia existencia, no había actuado en nombre propio sino que había sido conducida por maestros, pedagogos, padres, sacerdotes, etc. Aquí está la clave para comprender lo que los ilustrados pensaban sobre sí mismos: por fin la humanidad se sentía y actuaba como lo que era, como «autónoma», es decir, como legisladora de su propia conducta, tanto individual como colectiva. Autonomía es la palabra que define con más precisión el ideal ilustrado. El polo opuesto de esa concepción autónoma de la libertad sería entonces la autoridad, la tradición, lo institucional.

¿De qué hay que liberarse para llegar a ser autónomos? De la guía de otros y, más en concreto, del entendi-

---

[6] KANT, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, 63.

miento, de la razón, de las ideas, leyes y normas externas, para dirigir la propia conducta. En un primer momento, según acabamos de leer, lo importante es servirse del propio entendimiento, que es el que debe gobernar la vida del hombre; pero iremos viendo que la autonomía de la que habla Kant implica un nuevo modo de entender la libertad. Por eso autonomía quiere decir también «liberación», emancipación, pero no de esto o aquello, sino de todo. Cada hombre, como ser autónomo, es una isla, un «individuo» encerrado en sí mismo que sólo se abre a los demás cuando quiere y como quiere, y al que, por tanto, no se debe pedir cuentas de su conducta. El concepto de responsabilidad hace referencia a otro u otros ante los que hay que responder, dar explicaciones, justificar las propias acciones. La libertad que ahora se ha logrado es, por el contrario, una libertad irresponsable porque ¿qué libertad sería si tuviera que someterse a un juicio ajeno? Si acaso cada uno es responsable ante su propia conciencia y nada más.

Kant añade que el estado de minoría de edad en el que había permanecido la humanidad hasta ese momento era «culpable», pues se debía a la falta de «decisión y valor», al miedo de asumir la responsabilidad de las propias decisiones, de pensar por sí misma. Así como un niño es enseñado y guiado por sus padres y sus maestros, la humanidad había preferido vivir bajo la tutela de algunos antes que enfrentarse a la realidad, había descargado en otros la propia responsabilidad, y para ello se había inhibido —y sometido—. «Pereza y cobardía son las causas por las que tan gran parte de los hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida, pese a que la naturaleza los ha librado hace tiempo de guía ajena

(*naturaliter maiorennes*), y por las que ha sido tan sencillo que otros se erijan en sus tutores»[7].

La responsabilidad, que tiene por destinataria la propia conciencia, ha sido traspasada a otros; de este modo, según Kant, los hombres han creído liberarse de una gran carga. Miedo y cobardía, ésas han sido las causas de la falta de madurez de la humanidad pues «es muy cómodo ser menor de edad. Tengo un libro, que suple mi entendimiento; a quien cuida del alma, que suple mi conciencia; a un médico, que me prescribe la dieta, etc., de modo que no tengo que esforzarme. No tengo necesidad de pensar, si puedo pagar; otros se encargarán por mí de la enojosa tarea»[8]. Quitarse este peso de encima, sin embargo, ha tenido un precio demasiado alto. No pensar por sí mismos, no sentirse responsables de nada implica renunciar a la libertad.

Por tanto, el diagnóstico de Kant es claro: la humanidad ha vivido sin libertad porque no se ha atrevido a pensar por sí misma. La Ilustración es, por eso, una emancipación: el menor de edad ha decidido hacerse cargo de su vida, vivirla por sí mismo, no depender de nada ni de nadie.

Como ejemplos concretos Kant cita tres: «el oficial dice. ¡No razones, sino ejercítate! El consejero de hacienda: ¡No razones, sino paga! El clérigo: ¡No razones, sino cree!»[9]. Kant no se opone, al menos en principio, a que exista la autoridad y a que, por tanto, haya que obedecer. Lo que critica es que se prohíba pensar: «el uso *pú-*

---

[7] Ibidem.
[8] Ibidem.
[9] Ibidem, 65.

blico de su razón debe ser en todo momento libre, y sólo éste puede llevar a los hombres al estado de ilustración; pero su *uso privado* debe ser a menudo limitado muy estrechamente, sin que ello obste, en particular, al progreso de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de *docto*, puede hacer de su propia razón ante el público entero del *mundo de lectores*. Llamo uso privado al que le está permitido hacer de su razón en un *puesto civil*, o función, que se le ha confiado»[10]. En terminología actual podría decirse que Kant defiende la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de enseñanza, etc., pero los soldados, los ciudadanos, y los creyentes, si tienen un cargo público, o sea, en cuanto funcionarios, deben cumplir con sus deberes incluso aunque no estén de acuerdo con lo que se les manda.

El presupuesto de esta doctrina es que quienes gobiernan, si de verdad buscan el bien de los gobernados, deben estar dispuestos a oírlos; más aún: deben desconfiar un tanto de sí mismos y de sus puntos de vista, y permitir que se les haga una crítica positiva, dirigida a hacerles ver qué puede mejorarse o qué es erróneo[11]. Prohibir el uso público de la razón es signo de cerrazón, de tiranía. Pero una vez oídas todas las voces, el gobernante debe decidir por sí mismo, y los que le están sometidos deben obedecer. La teoría kantiana es razonable y aceptable por cual-

---

[10] Ibidem.

[11] «Querer negarle esta libertad [de expresión, al pueblo] no sólo es arrebatarle toda pretensión de derechos respecto al supremo mandatario..., sino también privar a éste... de aquello que él mismo modificaría si lo supiera y le pone en contradicción consigo mismo». KANT, I., *Sobre el tópico: esto puede ser verdad en teoría, pero no vale para la práctica*, en *En defensa de la Ilustración*, 277.

quiera que acepte que sin libertad los actos carecen de valor moral. No es éste, pues, el problema. Lo que debe examinarse es qué entiende Kant por libertad.

El punto central, se estudie la Ilustración desde un ángulo o desde otro, es siempre el mismo: la libertad entendida como autonomía. Primero liberarse o emanciparse de tutelas externas, y luego usarla para autogobernarse. O, con palabras de Hazard, sustituir los deberes por los derechos: «a una civilización fundada sobre la idea de deber, los deberes para con Dios, los deberes para con el príncipe, los nuevos filósofos han intentado sustituirla con una civilización fundada en la idea de derecho: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del hombre y del ciudadano»[12]. La libertad se entiende, por tanto, como absoluta e indivisible y se extiende a todos los campos. Por eso la Ilustración supuso una ruptura radical con todos los valores establecidos. Todo se considera una atadura y por eso todo debe ser cambiado.

No es una exageración, por tanto, el siguiente resumen de la situación europea en el siglo XVIII: «¡qué contraste, qué brusco cambio! La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestan los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino y los otros en el derecho natural; los primeros viven

---

[12] HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, 11.

a gusto en una sociedad que se divide en clases desiguales; los segundos no sueñan más que con la igualdad»[13].

En resumen, puede decirse que la Ilustración fue un movimiento cultural y social que pretendía liberar al hombre de toda dependencia externa, emanciparlo y, por tanto, hacerlo independiente, de modo que pudiera ser autónomo, o sea, darse sus propios principios y normas tanto racionales como morales y políticas.

2. Causas de la Ilustración

¿Cómo se llegó a este ideal? ¿Por qué se pensó que los hombres habían vivido hasta entonces sometidos a criterios ajenos al propio hombre, a autoridades que carecían de legitimidad para dictarles conocimientos, normas morales, leyes políticas y costumbres? En el origen del pensamiento ilustrado hay, como punto central, una nueva antropología, un modo nuevo de concebir al hombre: «la era de la Ilustración es antihistórica, y sueña... con un hombre ideal y universal, en el que naturaleza y razón constituyen las supremas normas de valor en todo el ámbito humano»[14]. Pero este sueño no surgió de la nada, sino que vino precedido por dos movimientos que abrieron una brecha profunda con la Edad Media, hasta el punto de considerarla la Edad Oscura, la época de las tinieblas: el Renacimiento y la Reforma protestante.

---

[13] Ibidem, 9.

[14] HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, II, 9ª ed., Herder, Barcelona, 1967, 145.

a) El humanismo renacentista

Normalmente el Renacimiento se define como un humanismo; volver a nacer fue, en los siglos XV y XVI, retornar a la antropología griega pagana, anterior a la antropología cristiana; por eso, porque en muchos de sus representantes despreció lo sobrenatural, el humanismo renacentista es también un naturalismo. La búsqueda y traducción de textos clásicos sustituyó al estudio y exégesis de las Sagradas Escrituras, porque en ellos se buscaba otra idea del hombre, la del hombre en estado «natural» que se hace a sí mismo, que no depende de nada ni de nadie. Así interpreta un famoso humanista el relato del Génesis sobre la creación del hombre: «oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras placenteramente a tu alrededor, contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas»[15].

En este texto no se dice que el hombre sea libre para cumplir la ley de Dios o no, sino que Dios mismo lo creó

---

[15] PICO DE LA MIRANDOLA, G, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en *Humanismo y Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 122-123.

sin ley, sin naturaleza, para que él mismo decidiera libremente qué quería ser, qué naturaleza deseaba para sí. Es decir, se fundamenta en el acto creador la autonomía del hombre, al que Dios no destinó a otro fin que el que él mismo quisiera darse. Se comprende ahora que el pensamiento cristiano medieval, y sobre todo la doctrina de la ley natural, no fuera aceptado por muchos humanistas. Más que mirar al cielo, a lo trascendente, ahora se inicia un giro hacia el propio hombre y su obra y hacia la naturaleza, que es donde se espera encontrar la respuesta a las preguntas fundamentales. Puesto que la libertad se entiende como liberación de las ataduras que ligan al hombre a un destino prefijado por el Creador o la naturaleza, él mismo ha de encontrar, en esta vida, el sentido de la realidad y de la vida, así como la norma de conducta.

Hubo también humanistas cristianos que, en su afán por volver a las fuentes del cristianismo y por reformar las costumbres e incluso la misma Iglesia, estudiaron las lenguas clásicas así como el hebreo para leer el texto Sagrado y los escritos de los Padres de la Iglesia; impulsaron una piedad más interior, sin el ceremonialismo de la vida religiosa ni las disputas interminables de la Escolástica de la Baja Edad Media. En este caso el renacimiento se buscaba en los primeros cristianos, no en el paganismo, y la teología se centró más en la verdad revelada que en los sistemas teológicos. Pero esta corriente, que dio frutos de santidad y que preparó la verdadera reforma de la Iglesia, se vio empañada por la Reforma protestante que, desde bases muy diferentes, rompió con la Tradición y propuso el «libre examen» como medio para la renovación de la Iglesia, cuando, en realidad, abandonaba la doctrina de Jesucristo y la sustituía por un fideísmo irracional.

La idea de libertad que se impuso, según la cual el hombre no depende más que de sí mismo, llevó, poco a poco, a una consecuencia que encontraremos ampliada en la Ilustración, que no es otra que la ruptura de la unidad del hombre: «como la emancipación es una pretensión de autonomía radical, lleva consigo una dialéctica interna según la cual los campos concretos a los que la liberación se aplica compiten en lo que a radicalidad se refiere, por lo que se separan, se disgregan, es decir, se emancipan entre sí. Esta consecuencia, que es inevitable en el nivel teórico, tiene también una clara comprobación práctica»[16]. En concreto, es en esta época cuando surgen teorías políticas en las que la «razón de Estado» sustituye al bien común; doctrinas jurídicas fundadas no en la naturaleza humana, sino en la sola razón; teorías científicas y cosmológicas panteístas; o, como no podía ser de otro modo, una nueva mística basada en el ocultismo y la magia.

b) La Reforma protestante

El núcleo de la doctrina luterana lo constituye el nuevo modo de entender la justificación, o sea, la redención. Según Lutero la naturaleza humana, como consecuencia del pecado original, está corrompida, de suerte que incluso cuando el hombre hace obras buenas, ofende a Dios, por ser las obras de un ser incapaz de rectitud. Por eso la redención es gratuita en el sentido de que, ni el hombre puede cooperar con la gracia, ni el pecado se per-

---

[16] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 141.

dona realmente; lo que ocurre es que Dios no lo tiene en cuenta, lo cubre con un velo para no verlo, aunque no esté borrado. Como las buenas obras no valen nada, porque en realidad no son buenas, la salvación depende de la predestinación divina. Y aunque no podamos saber quiénes están predestinados y quiénes no, la doctrina protestante, con el paso del tiempo, estableció dos criterios que si bien no aseguran totalmente la predestinación, al menos sirven como indicios: por un lado la fe fiducial, la fe ciega en Dios, y, por otro el éxito en esta vida, pues a quien le va bien tiene motivos para pensar que Dios no le ha abandonado.

En el luteranismo se encuentra, una vez más, indirectamente, la teoría de que el hombre es un ser autónomo. Pues aunque dependa totalmente de Dios y las obras no tengan valor sobrenatural, la fe no se refiere a un cuerpo de verdades o dogmas, sino a la benevolencia divina; de ahí que, desde el primer momento, defendiera la doctrina del «libre examen», según la cual no es la Iglesia la depositaria de la Revelación, sino que cada uno ha de obtener, de la lectura de la Biblia, una confianza ciega en Dios. Y además el éxito en la vida, en la profesión y en los negocios, es signo de predestinación no porque pueda salvarse con el trabajo, sino porque a los justos les va bien en lo que emprenden, y a los injustos Dios les abandona.

De acuerdo con el nominalismo ockhamista, la razón no conoce sino que *finge* teorías e hipótesis para explicar la realidad. Aplicada a la interpretación de la Sagrada Escritura, esta doctrina llevó al rechazo del Magisterio y, por tanto, de la Iglesia como institución de origen divino, pues el intento de interpretar la Palabra de Dios es impío; ante ella sólo cabe la fe fiducial, y la predicación ha de

mirar exclusivamente a reavivarla en el corazón de los oyentes, que, en su interior, descubrirán la voz de Dios para cada uno.

El protestantismo no deja de ser otra secularización del cristianismo, pero más radical en cuanto que afecta a la fe, la moral, los sacramentos (que desecha, salvo el Bautismo), la Iglesia, la gracia, las buenas obras, etc. Al no valer nada ante Dios, pierden su sentido trascendente y quedan reducidos a *signos* meramente humanos con los que medir la propia valía, identificada ahora sin motivo con una supuesta «predestinación» divina. Al pretender reducir a cero el valor sobrenatural de las obras, lo que en realidad anuló fue la acción salvadora de Dios.

De este modo, con otros argumentos, la Reforma defiende que el hombre ha de actuar no por un fin trascendente, que no puede alcanzar, sino sólo por motivos humanos, confiando, eso sí, en que Dios le contará en el número de sus elegidos. El calvinismo, por ejemplo, prohibió e incluso condenó con la pena de muerte rezar por los difuntos, porque quien hace eso «cree» que sus oraciones pueden cambiar los designios eternos de Dios, que es capaz de merecer y que, en definitiva, la salvación depende de las buenas obras.

En esta doctrina está explícito el rechazo de la iglesia jerárquica y de los sacramentos. Dios no «santifica» al hombre ni le da su gracia de un modo que, desde su punto de vista, sería «mecánico» o automático. La justificación se obtiene sólo por la fe, o mejor, se manifiesta en la fe en el perdón de Dios, no en el verdadero perdón de los pecados y, mucho menos, en la renovación interior que, por la gracia santificante, nos haga santos y agradables a Dios. Es significativo que, para Lutero, debían ser

los príncipes los que velaran por la salud espiritual de sus súbditos, no la Iglesia; la razón es que para salvarse no existen medios sobrenaturales sino sólo medios humanos ya que todo depende de la elección divina, elección sobre la que no podemos «influir» de ningún modo. La religión es algo interior y personal; el ambiente, las leyes, la educación, el culto, etc., sólo pueden fomentarla de un modo externo, pero no constituyen, propiamente, un medio eficaz, salvo para que uno mismo alimente su confianza en Dios.

El protestantismo se nutre de las teorías voluntaristas y nominalistas de Ockham, formuladas en el siglo XIV. Para el voluntarismo el principal atributo divino es la omnipotencia, el poder, la voluntad, de modo que Dios hace lo que quiere sin motivos que lo condicionen y, menos aún, que lo determinen. No es posible, por eso, saber qué ha decidido, ni tampoco influir en su voluntad. La consecuencia es que las buenas obras son estériles y que la salvación depende de una decisión arbitraria de Dios. También Ockham rechazaba que Dios actuará por medio de la Iglesia jerárquica, y defendía una iglesia «espiritual», carismática se diría hoy, formada por los elegidos, invisible y meramente interior.

Voluntarismo y nominalismo están presentes también en muchos pensadores del Renacimiento, y nutrirán los planteamientos de la filosofía moderna ya que los encontraremos tanto en los filósofos racionalistas como en los empiristas. Hay que tener en cuenta que, para defender la libertad divina, el voluntarismo niega la existencia de la causa final: Dios no se ha propuesto ningún fin al crear pero, incluso aunque lo hubiera hecho, el hombre no tendría ningún medio para conocerlo. De aquí se sigue que

la vida humana carezca en sí misma de sentido; el sentido hemos de dárselo nosotros, como hemos visto en Pico de la Mirándola; y que la naturaleza no pueda servir de norma de conducta, o sea, que se niegue la existencia de la ley natural[17].

La autonomía del hombre y de cada uno de sus dinamismos llevará inmediatamente, como se ha dicho, a la autonomía de las ciencias y de las actividades humanas. La metafísica, que en la concepción clásica era «sabiduría», o sea, aquel conocimiento que debía regir e integrar a los demás, pierde este carácter, y, consciente o inconscientemente, será sustituida por otros según la conveniencia del momento, la autoridad de un gobernante o el prestigio de un intelectual.

3. La crítica de la tradición

Una consecuencia de lo visto será el nacimiento de diversas ciencias que se reparten el área del saber y que, de entrada, son independientes entre sí: una nueva filosofía, la física, la política, el derecho, e incluso una nueva religión.

La necesidad de romper con el pasado tiene su lógica si se tiene en cuenta que la «autonomía» que se desea implica, en cierto modo, comenzar desde cero, no dar nada por supuesto, y construir siempre de acuerdo con crite-

[17] Para Ockham los mandamientos son los que son porque así lo ha decidido Dios; podrían ser otros, e incluso los contrarios de los que forman la ley de Dios. Según este autor lo malo es malo porque está prohibido, no porque contradiga la naturaleza humana.

rios propios, no tomados de la tradición, de las «autoridades», de las costumbres o de la fe. Todo saber que en sus principios se apoye en algún supuesto previo es, por ello, juzgado como «prejuicio». Incluso aunque las nuevas ciencias volvieran a dar validez a las «creencias» antiguas, serían diferentes, porque ahora estarían basadas en la razón, que les daría el único fundamento admisible y que, además, las haría aceptables universalmente.

«¿De dónde viene el que una parte de la Europa pensante denunció el culto de la antigüedad que habían profesado el Renacimiento y toda la época clásica? La famosa disputa de los antiguos y los modernos, que se suele dar como explicación de este viraje, no es más que un signo; lo que hay que encontrar es su razón de ser. En lo profundo de las conciencias, la historia hizo quiebra, y el sentimiento mismo de la historicidad tendió a abolirse. Si se abandonó el pasado, fue porque pareció inconsciente, imposible de aprehender, y siempre falso. Se perdió la confianza en los que pretendían conocerlo: o bien se engañaban, o bien mentían. Hubo como un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vio nada cierto, sino el presente, y todos los espejismos tuvieron que refluir hacia el futuro»[18]. Después de buscar la «verdad» en los clásicos, que no tuvieron más maestros que ellos mismos, los planteamientos se radicalizaron. Del mismo modo que Descartes, en la primera mitad del siglo XVII, había buscado un nuevo primer principio después de dudar de todos los conocimientos recibidos, los pensadores ilustrados harán lo mismo en todos los campos.

---

[18] HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, 38.

De entrada todo ha de ser criticado porque el único criterio válido es la razón. «La razón se basta a sí misma; el que la posee y la ejercita sin prejuicios no se engaña nunca: *neque decipitur ratio, neque decipit unquam;* sigue infaliblemente el camino de la verdad. No necesita ni de la autoridad, de la que es, bastante exactamente, lo contrario, y que sólo ha resultado una maestra del error, ni de la tradición, ni de los antiguos, ni de los modernos. Toda aberración ha venido de que se ha creído ciegamente, en lugar de proceder en cada circunstancia a un examen racional... Si no obstante el individuo necesita tranquilizarse sobre el valor de sus operaciones intelectuales, posee un signo de reconocimiento: el carácter universal de la razón. Ésta, en efecto, es idéntica en todos los hombres»[19].

La crítica será implacable, dura, agresiva. En principio lo anterior, la tradición, mientras no se demuestre lo contrario, es falso. No es posible apoyarse en el pasado sino que lo racional es despreciarlo. «Los hombres habían errado, antes de ellos, porque habían estado sumergidos en la oscuridad, porque habían tenido que vivir en medio de las tinieblas, de las tinieblas de la ignorancia, de las nubes que ocultaban el camino recto; se habían cubierto sus ojos con una venda. Los padres habían sido ciegos, pero los hijos serían los hijos de la luz»[20]. No es posible comprender esta actitud frente a toda la historia si no se tienen en cuenta los nuevos conceptos de libertad y autonomía; la pedantería de los ilustrados se debe a la certeza absoluta de haber sido los primeros que habían descu-

---

[19] HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 36-37.
[20] Ibidem, 38.

bierto que el hombre es autosuficiente, y que apoyarse en otro fundamento no puede llevar más que a la ruina.

4. Prioridad del conocimiento práctico

En la filosofía clásica y medieval, al menos en los grandes pensadores, se admitía, por razones profundas, que la razón teórica es superior a la razón práctica, ya que no es posible obrar bien si no se conoce la realidad. Es la realidad, no la subjetividad, la que debe guiar al hombre. Con el conocimiento teórico conocemos lo real, al margen de nuestros intereses, gustos o caprichos, y ese conocimiento hace posible que sepamos cuál es nuestro lugar en la realidad. La ética, que es un conocimiento práctico, tiene como fundamento el conocimiento de Dios y del ser del hombre. Y la relación de las cosas con la voluntad no es una relación de conveniencia o de utilidad, porque el objeto propio de la voluntad no es un bien particular, sino el bien en toda su amplitud y, por tanto, el bien en sentido absoluto, no en sentido relativo.

Santo Tomás de Aquino, en concreto, afirmaba que, en esta vida, podemos amar más a Dios que conocerlo, pero que en la vida eterna será el conocimiento de Dios la causa de la felicidad y del amor. Sin minusvalorar a la voluntad, defendía que nada puede ser querido si no es previamente conocido y que el amor no se satisface fácilmente, y para aumentar mueve a la inteligencia para que conozca más y mejor. Cuando el fin se encuentra más allá de uno mismo, hay que buscarlo, hay que salir de uno mismo y trascenderse. Lo primero, por tanto, es alcanzarlo con la razón, conocerlo sin desfigurarlo, y, de acuer-

do con este conocimiento, actuar luego en consecuencia, es decir, tensar todas las fuerzas del hombre y ponerlas a disposición de un ideal que compromete la vida entera. De este modo, uniendo la virtud a la recta razón, se alcanzará, con la gracia, la visión de Dios, en la que la voluntad descansará al poseer el Bien Supremo. Dios Trino no es sólo Principio, sino también Luz y Amor.

En la filosofía moderna y, en concreto, en el pensamiento ilustrado, este planteamiento carece de validez. Ahora el hombre no tiene un destino trascendente o, si lo tiene, será porque él mismo se lo imponga; lo cierto es que, sea cual sea la meta que se fije, el hombre es ya un fin en sí mismo, un ser que hará de su vida lo que desee o, en expresión de Pico de la Mirándola: «¡qué generosidad sin igual la de Dios Padre y qué altísima y admirable dicha la del hombre! Le ha dado tener lo que desea, y ser lo que quiera»[21].

Partiendo de esta premisa, el conocimiento y la verdad no serán ya quienes dirijan la vida; el fin lo determina cada uno, y el conocimiento no será más que un medio, importante pero medio, para alcanzarlo[22]. Naturalmente, el fin será la felicidad, pues ya Aristóteles, muchos siglos antes, había hecho notar que ése es el nombre que todos le damos; pero también advirtió que los hombres no se ponen de acuerdo a la hora de determinar su

---

[21] PICO DE LA MIRANDOLA, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 123.

[22] «Es característico, aunque no ocurre siempre, que los que se dedican a esta clase de filosofía (enciclopedista) lleguen a ella trayendo consigo compromisos con algún punto de vista extrafilosófico... En la Edad Media tardía fueron, de manera característica, teológicos y políticos o de ambos tipos». MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, 203.

contenido; y Varrón, en el siglo I antes de Cristo, para confirmar esta observación, hizo una lista de 288 teorías sobre el bien supremo ya propuestas por distintos autores. No debe extrañar que la lista sea tan larga, porque cuando el fin del hombre se pone en esta vida, es preciso elegir, entre los bienes naturales, cuál es el más alto; en cambio, si el fin es trascendente, la respuesta sólo puede ser una.

El ambiente espiritual y cultural del siglo de las luces será contrario a los conocimientos «teóricos», considerados inútiles: «se trataba de ver quién criticaría más, pero también de ver quién repetiría más que de todas las verdades, las únicas importantes son las que contribuyen a hacernos felices; que de todas las artes, las únicas importantes son las que contribuyen a hacernos felices; que toda la filosofía se reducía a los medios eficaces para hacernos felices; y que, por último, no había más que un solo deber, el de ser felices»[23]. Ya Descartes había propuesto crear una filosofía práctica que permitiera al hombre ser «dueño y poseedor de la naturaleza», no sólo para disfrutar de los bienes materiales, «sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida»; además, gracias a una ética racional, lograríamos «tener el propio espíritu contento y satisfecho», lo que nos daría la tranquilidad del alma, de modo que pudiéramos evitar los remordimientos de conciencia[24].

---

[23] HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 24.

[24] DESCARTES, R., *Discurso del método*, 6ª parte, y 3ª parte. Cito por la traducción de García Morente, M., Espasa Calpe, col. Austral, 32 ed., Madrid, 1997, 92-93 y 61. «Para la tradición aristotélica la teoría pura

«La Ilustración quiere ayudar al hombre. Lo que aprovecha al hombre es bueno; lo que le daña, es malo. La Ilustración fomenta, con una escrupulosidad rayana en la pedantería, la creación de establecimientos que sean útiles al hombre, y juzga todos los acontecimientos, tanto de la vida individual como de la vida pública, en función de esta elevada tarea. De aquí que consagre sus desvelos a esta vida, a lo visible, ya que éste es el ámbito en que se desarrolla la existencia humana. Sólo se preocupa de lo mundano»[25].

El problema al que debían enfrentarse, como siempre que se sitúa al hombre en el centro de la ética, es el de dar valor absoluto a alguna de sus dimensiones y relativizar las demás[26].

«Un... aspecto de la visión moderna del hombre consiste en el general intento de saber a qué atenerse respecto del hombre mismo. Este intento recae... en averiguar la fuerza albergada en el hombre; uno quiere saber respecto de sí mismo con miras al resultado, a lo asequible, a lo

---

era un fin en sí mismo, la forma más elevada de la praxis humana. Con Descartes deja de serlo. La metafísica no es la meta, sino el punto de partida de la ciencia. La meta es hacer al hombre *maître et possesseur de la nature*». SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid, 2003, 81.

[25] VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, 101.

[26] «Para los pensadores de la Ilustración, por lo común, el único papel que se deja libre a la teoría es la justificación y la clarificación de los juicios morales de las personas sencillas no "inficionadas" filosóficamente, a fin de protegerlas contra la falsa teoría. Para Reid, el único teórico falso más peligroso era Hume. Pero muchos pensadores de la Ilustración otorgaron ese puesto a la tradición que proviene de Aristóteles. Así Kant condenó de forma explícita doctrinas aristotélicas centrales. Y para De Jaucourt la teoría escolástica era un *mélange* sacado de varias fuentes, "sin regla ni principio"». MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, 221-222.

factible. Al plantear el problema de sí mismo en estos términos, la pregunta se concreta en el tipo de dinámica psíquica que el hombre posee. ¿Cuál es el impulso, la dotación tendencial eficaz que hay en el hombre? y, en consecuencia, ¿cuáles son los objetivos a que el hombre puede aspirar?»[27]. El planteamiento ilustrado no permite hablar de un desarrollo armónico e integrado de todas las capacidades humanas porque se ha renunciado, de entrada, a un fin que trascienda a la persona en su integridad. Por eso, «las variadas opiniones acerca de este punto trocean al hombre. La respuesta al intento de averiguar cuál sea la auténtica fuerza psíquica, o vital, suele ser siempre muy sumaria. La fuerza psíquica del hombre (si tiene sentido hablar así) es multiforme; pero, dada la urgencia con que se afronta el asunto, se suele considerar tan sólo una veta de esa fuerza. Al atenerse a ella, naturalmente, se incurre en reduccionismo: la fuerza del hombre es ésa, y nada más»[28].

El conocimiento se pondrá al servicio del desarrollo de una capacidad para que logre una meta que se supone es el fin del hombre, la que da sentido a su vida. La consecuencia necesaria será, como se ha dicho, que las demás potencialidades deberán someterse y ponerse en función de algo que les es extraño. Una enumeración acertada de las teorías ilustradas sobre el hombre es la siguiente:

«a) Algunos pensadores afirman que el instinto más importante es el instinto de sobresalir, de ser conocido o alabado, de valer frente a los demás. Esta tesis la sostuvo

---

[27] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 101-102.

[28] Ibidem, 102.

con fuerza, a principios del siglo XVI, un pensador muy influyente: Maquiavelo. Para él, la virtud típica del príncipe es el anhelo de gloria, la fama.

»b) Para otros, la fuerza que encauza realmente al hombre es el poder, no aureolado de gloria, sino el poder puro. El hombre pretende ganar, prevalecer, o el dominio de los otros sin adornos de ninguna clase. Tampoco es ésta una idea demasiado moderna, aunque esté muy extendida. Esto se le ocurrió a Hobbes, un pensador inglés del siglo XVII...

»c) Hay quienes todo lo apuestan al instinto de conservación, que homologa al hombre y los animales. El instinto de conservación fue magnificado por primera vez en la historia de forma neta también por Hobbes...

»d) Otros dicen que el instinto más importante del hombre, la tendencia decisoria, se centra en la felicidad radicada en el hecho mismo de vivir: una felicidad elemental, la captación pura y simple del valor de la vida en el momento, en su inmediato tener lugar. Esta idea fue puesta en circulación por Rousseau, a mediados del siglo XVIII...

»e) Otros indican que el instinto más importante del hombre es el de apropiación. La felicidad razonable se encuentra, ante todo, en ser propietario y, a través de la propiedad, en tener éxito y seguridad. Esta idea viene de Locke, filósofo inglés del siglo XVII, y es característico de lo que se suele llamar burguesía»[29].

¿Qué es lo que realmente queremos?, ¿cómo lograremos la felicidad en esta vida? Resumiendo lo dicho puede decirse que para unos será la fama, para otros el poder,

---

[29] Ibidem, 102-103.

habrá quienes busquen, ante todo, seguridad, mientras que el placer inmediato, la alegría de vivir será bastante para otros; por fin hay quienes desean, más que nada, riqueza y éxito económico. No deberá extrañar, por tanto, que la ciencia política, el derecho, la economía, la ética e incluso la religión, se constituyan como saberes independientes que pugnen entre sí para imponerse como la ciencia suprema. Pero, en cualquier caso, el saber estará en función de un fin *previamente* determinado. ¿No hubiera sido mejor hacer antes una metafísica y una antropología para tener una idea adecuada de la realidad y del hombre? Esta pregunta no podía plantearse en este momento histórico porque si el hombre no posee una naturaleza determinada, si tampoco existe, por tanto, un fin «natural», sino que «será lo que quiera ser», entonces lo previo es el querer, y lo posterior el pensar.

«La Ilustración quiere ayudar al hombre... Sólo se preocupa de lo mundano. Esta limitación aparece también en la filosofía, en la renuncia a toda metafísica; renuncia que proclamó por vez primera Juan Locke»[30]. Si se admitiera que el hombre no es obra del propio hombre, que, por naturaleza, la vida humana debe aspirar a un fin que le viene dado, el ideal emancipatorio no sería posible, y esto para un ilustrado sería como decir que el hombre es un ser absurdo. A esta consecuencia se llegará más tarde, pero ahora, en plena euforia por alcanzar una libertad nunca antes soñada, no se plantea.

Hoy es frecuente hablar de la «dialéctica de la Ilustración» para hacer ver que el pensamiento ilustrado lleva en sí el germen de su propia destrucción, que, de algún modo

---

[30] VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, 101.

que no se acaba de comprender, es contradictorio, de modo que lo que construye por un lado, lo destruye por otro. La razón la estamos viendo: «la emancipación lleva en sí un germen de descomposición, porque el carácter absoluto del acontecimiento emancipatorio adquiere un contenido material distinto según que se acentúe una u otra de las dimensiones humanas que se emancipan... Por eso, la edad moderna está llena de posturas unilaterales: no es racional, sino racionalista; no es moral, sino moralista; no es política, sino politicista, y no es económica, sino economicista, debido a la emigración de la radicalidad, determinada siempre de un modo parcial, del acontecimiento histórico emancipatorio, ideológicamente enunciado como general»[31].

Como tendremos ocasión de ver, el pensamiento ilustrado es puro pragmatismo: una vez fijado el fin, la razón no tiene otro cometido que buscar los medios para lograrlo. El fin determina tanto la verdad como la bondad, o, dicho de un modo más directo, el fin justificará los medios. Para comprobarlo, así como para estudiar con más detalle qué supuso la Ilustración en los distintos ámbitos de la vida, es preciso detenernos brevemente en cómo concibieron la ciencia, el derecho, las teorías políticas y la religión.

5. La concepción de la naturaleza: el mecanicismo

Con el nacimiento de la ciencia experimental surgió una nueva concepción de la naturaleza. Suprimidas las formas sustanciales y los fines, pues el hombre no puede escrutar los designios divinos, la naturaleza quedó reducida a

---

[31] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 141-142.

materia y eficiencia, o sea, a fuerza física. Cuando los filósofos modernos niegan la objetividad de las llamadas «cualidades secundarias» (color, sabor, olor, sonido, etc.), que no son más que impresiones subjetivas, están afirmando que la materia no posee más que determinaciones cuantitativas: extensión, figura, tamaño, número, movimiento y reposo.

Una naturaleza así entendida no es más que un montón de materia en el que unos trozos se mueven con una dirección, sentido, velocidad, etc., distinta de otros. Pero como al mismo tiempo esos trozos están ordenados y siguen determinadas leyes, hay que admitir que se trata de una máquina, de un gran mecanismo, aunque desconocemos con qué fin fue creado y qué sentido tiene.

Galileo, en concreto, construyó una cinemática, no una mecánica: estudió los movimientos prescindiendo de sus causas físicas. Más aún, aunque formuló el principio de inercia, pensó que no tenía validez en el Universo, pues seguía manteniendo que el movimiento «natural» de los astros era el circular. Cuando Newton descubrió la fuerza de la gravedad reiteró que no sabía de dónde procedía, y añadió que no deseaba hacer hipótesis sobre su origen porque eso no correspondía a la física. En cambio, para explicar los movimientos de los astros no tuvo inconveniente en atribuir a Dios las «condiciones iniciales» del sistema del mundo. Dios lo ordenó y luego la gravedad hizo el resto. Como además, según su doctrina, la gravedad acabaría por reunir toda la materia en un solo punto, admitió también que Dios «corregía» algunas veces la marcha de los astros, que le daba cuerda a la máquina para evitar que se detuviera[32].

---

[32] «Aunque toda la materia estuviera dividida en un principio en varios sistemas, y cada sistema constituido como el nuestro por un Poder

Es muy significativo de hasta qué punto esta concepción de la naturaleza caló en las mentes el hecho de que no pocos filósofos concibieran los animales y las plantas como meras máquinas. Incluso el cuerpo humano es una máquina más que, no se sabe cómo, el espíritu «conduce».

El mecanicismo planteó un grave problema filosófico. Si el hombre es un ser inteligente y libre, es decir, si no es una máquina, ¿qué es entonces? La respuesta más extendida es que es una conciencia, una mente que tiene conciencia de sí misma o, lo que es lo mismo, una autoconciencia. Sentir y pensar son algo natural, espontáneo; pero saber que se siente y se piensa y qué se siente y qué se piensa, eso es propiamente pensar.

Del mismo modo, querer o desear es, en realidad, querer querer, controlar la propia espontaneidad, emanciparse de la propia naturaleza humana mediante su control. Por eso, a la vez que la ciencia hacía grandes progresos, la antropología buscaba refugio en la subjetividad: el hombre, que no es una máquina ni forma parte de la máquina del mundo, debe ser un núcleo cuya interioridad consiste en la conciencia de sí mismo y en el autodominio. Y aunque el mundo sea algo extraño, si se conocen los mecanismos que lo componen, puede ponerse a su servicio, puede controlarse y puede ser usado para aquellos fines que el hombre se proponga.

Divino, los sistemas exteriores descenderían hacia el más central, de forma que este estado de cosas no podría subsistir por siempre sin un Poder Divino que lo conservase». NEWTON, I., *Carta al Dr. Bentley*, 11-II-1693.

6. El Derecho. La noción de derechos subjetivos

El subjetivismo originado tanto por la concepción mecanicista de la naturaleza como por la teoría nominalista del conocimiento y el voluntarismo, se concretó también en una nueva idea del Derecho.

En el pensamiento medieval y concretamente en Santo Tomás el derecho es posterior a la ley y deriva de ella; esto era así porque se entendía que los derechos eran «objetivos», o sea, fundados en una instancia superior: al aplicar la ley, y en concreto la ley natural, se derivaban obligaciones y derechos en las personas, en la sociedad y en el Estado. Una vez que la ley natural ha desaparecido del horizonte del Derecho y ha sido sustituida por el «iusnaturalismo racionalista», el individuo se presenta como «fuente» de derechos. Aparecen así los «derechos subjetivos», que no sólo no derivan de la ley sino que normalmente se presentan como una barrera defensiva contra ella[33].

Ahora ha de ser la ley la que se funde en los derechos, pues su función debe ser, entre otras, la de defenderlos y respetarlos. Este giro es hasta cierto punto «natural» y razonable. Cuando la ley en la que debían inspirarse las leyes positivas era la ley natural, para concretarla, los ciudadanos tenían una referencia objetiva para juzgar sobre la

---

[33] «Según la concepción tomista, los derechos que son normativos para las relaciones humanas se derivan de la ley divina y sólo por ella quedan garantizados, ley divina que, quienes no tienen los recursos que proporciona la autorrevelación de Dios, aprehenden como la ley natural. La ley es primaria; los derechos son secundarios. Pero, para la modernidad ilustrada y postilustrada, los derechos proporcionan un criterio anterior a toda ley». MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, 109.

rectitud de la ley positiva. Pero cuando las leyes positivas se convierten en la última instancia, los individuos han de arbitrar medios para defenderse de las leyes que consideran injustas[34].

La razón, no la naturaleza, ha de legislar por sí misma. ¿Cómo ha de hacerlo? ¿Qué criterio la guiará? La respuesta es que debe ser ella misma. La autonomía de la razón se concretará en la doctrina del «iusnaturalismo racionalista». El hombre no es un ser de la naturaleza ni debe estar sometido a ella. Lo racional, en cambio, tiene valor universal, o al menos así se piensa ahora; no es posible que lo razonable no lo sea para todo ser racional. Por eso, sin negar la existencia de Dios, no es necesario salir de uno mismo para reconocer qué es justo y qué es injusto. La fórmula que recoge esta concepción será la siguiente: la ley puede formularse *etsi Deus non daretur*. En el siglo XIV se había defendido lo mismo aunque *per impossibilem* Dios no existiera.

La emancipación de la naturaleza llevó a buscar el fundamento de la ley en el hombre. Pero ¿puede la razón encontrar el bien encerrándose en sí misma y volviendo la espalda a la realidad? El *iusnaturalismo racionalista* será, en realidad, un voluntarismo y dará lugar al positivismo

---

[34] «Desde muy a comienzos del siglo XIV, *ius* ha llegado a entenderse, al menos por algunos, como una *facultas* por la que toda criatura tiene derecho a ejercer sus capacidades de ciertas maneras. Es característico que los derechos humanos así entendidos se reclamen *contra* algún otro. La relación formada entre estos derechos y las concepciones compartidas de un bien común habían llegado a ser lo suficientemente indirectas como para que tales derechos pudieran organizarse sin invocar tales concepciones de un modo sustancialmente teórico más que meramente retórico». MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, 209.

jurídico. Para unos el derecho (subjetivo) fundamental será la autoconservación, para otros la propiedad, o la libertad, etc.[35]. De este modo la sociedad se concebirá como un conjunto de individuos, cada uno con sus derechos, que es preciso armonizar para que no choquen entre sí. El bien común, por tanto, perderá su contenido propio ya que no será otra cosa que la suma de los bienes subjetivos.

7. La teoría del pacto social

Otra consecuencia del planteamiento moderno es el rechazo de la doctrina de la sociabilidad natural del hombre. Si no se admite la existencia de una naturaleza humana común a todos los hombres, difícilmente puede derivarse la sociabilidad de una naturaleza inexistente.

Por otra parte, al situar los derechos subjetivos por encima de la ley, la sociedad y la política presentarán problemas graves para su cohesión y su legitimación. El individuo, en todos los aspectos, también en los sociales, aparece como superior al bien común. El problema de las nuevas teorías políticas será, por tanto, conjugar lo indi-

---

[35] «En la baja Edad Media los conceptos de *ius* (derecho) y de *dominium* (dominio y propiedad) se emplean por primera vez como sinónimos. Expresado en categorías, en parte aristotélicas en parte modernas, eso significa: el derecho se había entendido hasta entonces preferentemente en la categoría de relación, mientras que a partir de entonces se entiende en la categoría de *habitus*... Si el derecho ya no se entiende como objeto de la justicia legal..., de esto se deriva, entre otras consecuencias históricas, que los niños no tienen derechos». INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001, 172-174.

vidual y lo social, el bien particular y el bien común, partiendo del presupuesto de que, en principio, no coinciden, no pueden sumarse.

Para establecer cualquier tipo de sociedad, el hombre ha de cooperar con los demás libremente; pero la teoría del pacto social, al rechazar que el hombre sea un ser naturalmente social, ha de buscar el lazo de unión de unos con otros en un consenso cuyo contenido debe ser decidido en cada caso por los asociados. Con ello la voluntad sustituye a la razón, pues un pacto es siempre, en última instancia, un acuerdo fruto de una negociación. El fin de la sociedad política viene determinado igualmente por la voluntad de los ciudadanos, y la legitimación de la autoridad dependerá de las condiciones que quieran establecer.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII hubo diversas propuestas de filosofía política. Locke, que definía a la persona por la autoconciencia y pensaba que el hombre es libre porque es «propietario» de sí mismo, fundamenta la sociedad en el derecho de propiedad y en la seguridad de dicha propiedad. El fin del Estado es, pues, defenderla, impedir que sea violada por otros. Con él se pusieron los cimientos del liberalismo político y económico.

En cambio Hobbes, que vivió en una época de continuas guerras y de inseguridad, pensó que el Estado debía funcionar como una máquina. Su sentido debía ser asegurar la paz teniendo el monopolio de la violencia. Un Estado que no pudiera garantizar la seguridad quedaría deslegitimado y debería ser sustituido por otro. El absolutismo político moderno tiene en él a su principal teórico.

Pero la doctrina que alcanzó mayor aceptación fue la de Rousseau. Por el pacto social los individuos tratan,

mediante una ficción, de vivir con la misma libertad e independencia que tenían en el «estado de naturaleza». La libertad individual se convierte en libertad social, la propiedad en derecho de propiedad y la autodefensa en seguridad jurídica. En cuanto al gobierno, su misión es encarnar la «voluntad general», o sea, aquello que todos quieren (libertad, propiedad y seguridad) consciente o inconscientemente. Si lo consigue, no tendrá que imponer nada a nadie, puesto que por principio es aquello a lo que todos aspiran, y cada ciudadano se sentirá tan libre como si el Estado no existiera.

La doctrina de Rousseau es ambigua y de hecho ha sido usada tanto por los regímenes liberales como por los colectivistas. Los primeros toman de ella la idea de que el Estado ha de intervenir lo menos posible en la vida política y económica, pues existe un acuerdo general en los puntos básicos que hace innecesaria su actuación. El colectivismo apela a la idea de «voluntad general», presente siempre en el Estado, para imponerla a los que, por ignorancia o malicia, no la acepten.

En realidad ambas interpretaciones son «apolíticas» pues defienden que el Estado, por identificarse con la voluntad de todos y de cada uno de los ciudadanos, no manda. El poder político, en ambas versiones, sólo se legitima cuando no impone nada a nadie, cuando, aun existiendo, actuara como si no existiera. La proximidad con el anarquismo es muy grande, si bien en la práctica, por tratarse de una teoría utópica, nunca puede colmar las expectativas puestas en ella, dando lugar, por contraste, a un cierto clima de insatisfacción y rebeldía.

La diferencia entre la doctrina clásica y la moderna puede resumirse del siguiente modo: «dos respuestas se

enfrentan entre sí. Una sería la de la filosofía política clásica, que brevemente resumida proclama: es legítimo el poder cuando es justo y, por tanto, susceptible de consenso. La segunda respuesta es la del anarquismo convertido en político, que sostiene que hay que sustituir el poder por el consenso universal; únicamente es legítimo cuando se propone su propia abolición»[36].

8. La religión de la razón: el deísmo

Después de más de un siglo de guerras de religión, los ilustrados llegaron a la conclusión de que las diferencias entre unas confesiones y otras se debían más al fanatismo que a motivos racionales. La unidad entre todos los hombres sería una realidad si se depurara a la religión de aquellos elementos supuestamente «sobrenaturales» que dividían a las conciencias.

«El deísmo procedía a una especie de depuración. Si quitamos todo lo que nos parece supersticioso en la Iglesia romana, luego en la Iglesia reformada, luego en toda Iglesia y en toda secta, al final de estas sustracciones quedará Dios. Un Dios desconocido, un Dios incognoscible; por esto sólo se le ha conservado el ser; entre todos los calificativos posibles, sólo se le ha dado el más vago y más honroso, y se le ha llamado el Ser supremo»[37]. Una reli-

---

[36] SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, 191.

[37] HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 106. Kant lo expresó así: «*Diferencia de religiones*, ¡extraña expresión! Como si se hablase de diferentes *morales*. Puede haber, históricamente, diferentes *tipos*

gión racional es la única apropiada al hombre: ni le humillaría ni le enaltecería: seguiría siendo sólo y propiamente hombre y por tanto autónomo. Además, «esperaban que esta permanencia de Dios, conservada, les aseguraría una catolicidad más vasta que la que el catolicismo mismo alcanzó nunca. Pues según ellos, la religión de Cristo, por no haber empezado hasta una fecha relativamente próxima y no haberse promulgado más que a una minoría de los habitantes de la tierra, era doblemente limitada; mientras que el deísmo reclutaba sus partidarios en la inmensidad del tiempo y del espacio»[38].

El Dios del deísmo es Creador, pero no es providente. Sería contradictorio, según la mentalidad ilustrada, que después de crear seres racionales y libres no les dejara gobernarse a sí mismos; en ese caso tanto la razón como la libertad estarían de sobra, tanto más cuanto que el horizonte en el que han de moverse carece de trascendencia[39]. El mal es un problema que ha creado el hombre y que el hombre mismo ha de resolver, y cuenta con los medios

---

de creencia, pero no en la religión, sino en la historia de los medios usados para su fomento, sujetos al campo de la erudición; y de igual modo, diferentes *libros religiosos* (Zendavesta, Veda, Corán etc.), pero sólo puede existir una sola *religión* válida para todos los hombres y todos los tiempos. Las creencias no pueden contener sino el vehículo de la religión, que es accidental y puede variar según los tiempos y lugares». KANT, I., *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en *En Defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, 335, nota de Kant.

[38] Ibidem, 107.

[39] Propiamente lo que se rechaza es el *concurso* divino, pues la Providencia se entiende como inmanente al mundo: «lo que debe desaparecer es el concepto, tan manido en las escuelas, de una *intervención* o concurso (*concursus*) divino en lo concerniente a un efecto en el mundo sensible...». KANT, I., *Para la paz perpetua*, 329, nota de Kant. Sobre la Providencia cfr. Ibidem, 327-328.

para ello. Que Dios sea el Creador no significa que el mundo no sea humano.

En el fondo el Dios del deísmo es también un dios creado por el hombre. Una necesidad de su razón y de sus sentimientos. La máquina del mundo requiere de un artesano, de un relojero, y la bondad natural del hombre la encontramos en nuestro interior como un don, como el fruto de un Ser sabio y bueno. La autosuficiencia del hombre, que ha de conquistar en cada momento, es posible porque su Creador le ha dotado de las condiciones necesarias para ella.

Pero el deísmo es una religión puramente interior, subjetiva, a la medida de cada uno. No es extraño, por eso, que su existencia tuviera los días contados. «¿Puede haber una religión sin dogmas, sin Iglesia? Si es lo que liga, ¿puede haber una religión que no ligue?... El hecho es que, en lugar de la catolicidad que se quería lograr, se desembocaba en la dispersión, en el aislamiento, en diferencias irreductibles en esa afirmación tan sencilla. Creo en Dios: había que saber todavía concretamente en qué Dios se creería. Si se miran las cosas de cerca, se comprueba que no ha habido un deísmo, sino varios deísmos; diferentes, en oposición, incluso en disputa. El deísmo de Pope no es el de Voltaire, y el de Voltaire está extremadamente lejos del de Lessing. Desde entonces, la unidad de creencia estaba decididamente perdida»[40].

Un dios fabricado a medida es un dios finito, dependiente, para justificar las propias doctrinas, para respaldar los propios puntos de vista, sobre todo en materia de mo-

---

[40] Ibidem, 345.

ral. En el deísmo no es el hombre el que depende de Dios sino a la inversa. La unidad de la razón, en la que se basaba, se quebraba en cada doctrina y en cada pensador.

El dios del deísmo duró poco: era un nuevo becerro de oro. No debe extrañar que más que unir dividiera las conciencias y, en último término, las volviera indiferentes. «Cada sabio interpretaba a su manera la naturaleza del Dios que aún quería conservar. Cuando estas doctrinas diversas caían en el espíritu de la multitud, se atenuaban, se disolvían; acababan por desaparecer. Ya no había la masa de los fieles y algunos rebeldes entre ellos; había indiferentes. Quedaba un rebaño que ya no buscaba su felicidad más que en esta vida mortal, y que la interpretaba de un modo bajo. Ya no la veía más que en el bienestar, las satisfacciones materiales, incluso en nada más que en el placer. No era ni siquiera ateo, puesto que el teísmo supone un término que se niega; ya no era nada. Estaba entregado a su propia conciencia y ya no tenía conciencia; fuera de los deberes que le imponía la vida social, ya no se sentía con más deberes; sólo se acordaba de sus derechos»[41].

Se buscaba un dios útil. Pero ¿para qué sirve ese dios si la vida ha perdido su sentido trascendente? El deísmo fue un escalón hacia el agnosticismo.

9. Modernidad y secularización

En todas las características del pensamiento ilustrado hay una nota común que le da unidad y lo separa de la tradición clásica y medieval: la secularización del pensa-

[41] Ibidem, 379-380.

miento, que lleva consigo la secularización de la concepción de la naturaleza, la ética, el Derecho, la sociedad y la política, e incluso de la religión.

La perspectiva de la modernidad, al estudiar la realidad y al hombre, prescinde de la trascendencia. Da la impresión de que acudir a Dios es, para el pensamiento moderno, la solución *fácil* y cómoda. El hombre ha de resolver sus problemas por sí mismo, autónomamente, sin recursos externos, sin buscar respuestas que le *obliguen* a mirar más allá de él mismo. En el comienzo de la filosofía moderna la distinción entre lo natural y lo sobrenatural se convierte en neta separación, lo que llevó consigo, en la práctica, un distanciamiento que acabó en olvido. Es sintomático, a este respecto, el siguiente texto de Descartes: «profesaba [desde su juventud] una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía ya ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por lo tanto, algo más que hombre»[42].

Las verdades acerca de la trascendencia quedan marginadas: se aceptan por la fe, sin que la razón pueda ni deba realizar un *obsequio racional*. Pero al mismo tiempo la inmensa aportación que el cristianismo había hecho a

---

[42] DESCARTES, R., *Discurso del método*, 1ª parte, 46-47.

la cultura, y que era ya patrimonio común, no podía desecharse ni olvidarse. De ahí que una de las tareas que el pensamiento moderno se impondrá será la de darle una base puramente racional, humana, inmanente. Ésta será la empresa que la modernidad intentará realizar: secularizar el cristianismo y, por tanto, la cultura, la metafísica, la ética, el Derecho, la política, etc.

Si no se tiene en cuenta este hecho es difícil comprender cómo ideas y valores como Dios, Creación, bien moral, persona, conciencia, dignidad humana, libertad, etc., no sólo se conservan sino que se desorbitan, precisamente porque ahora se fundan en el propio hombre. Pero a la vez, con el paso del tiempo, se relativizan, pierden su sentido absoluto, se diluyen y cambian de significado. En nuestros días, aunque se nos llene la boca con tales términos, suenan ya a manidos, han perdido su vigor, y con frecuencia no son sino la tapadera del subjetivismo, el hedonismo y el nihilismo.

III. Los intereses de la razón

1. La crisis interna del pensamiento ilustrado

Las principales obras de Kant se publicaron a finales del siglo XVIII. En ellas se justifican los ideales de la Ilustración y se les da una fundamentación racional más coherente con sus presupuestos, aunque al mismo tiempo significaron, al menos desde el punto de vista teórico, su propia ruina y la preparación próxima del idealismo absoluto y el movimiento romántico. ¿Cómo pudo ser que al cimentar sólidamente dichos ideales se socavaran sus pilares?[1]

Kant percibió pronto que la razón, tal como la entendía el pensamiento moderno, estaba abocada continua-

[1] «El pensamiento crítico y trascendental de Kant ocupa un lugar central en el desarrollo de la filosofía moderna. Por una parte, reconstruye el racionalismo y el empirismo desde una epistemología inspirada en la *nueva ciencia*. Por otra, constituye la raíz de los grandes sistemas románticos y de las reacciones contra ellos, que tantas veces se iniciaron con el lema: *¡Vuelta a Kant!* Su pensamiento contiene, ya en síntesis, ya en germen, los grandes ideales de la modernidad, cuya versión más típica viene dada justamente por la Ilustración, de la que Kant es el exponente e intérprete más autorizado». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 111.

mente a «antinomias» que la sumían en la perplejidad, es decir, en un estado de ánimo caracterizado por el desconcierto y la paralización de sus fuerzas. En realidad dicha situación se daba también en la vida personal y política de los ilustrados. Las ideas revolucionarias acerca de la libertad y la autonomía triunfaban en buena medida gracias a la guillotina, el terror, la persecución religiosa y la construcción de un imperio, no una república, que se enfrentaba al resto de Europa en mil campos de batalla[2].

Desde el punto de vista de las ideas, «esa lucha se había concretado en tiempos de Kant en una típica oposición entre la *Aufklärung* germánica y la *Illustration* francesa. A los tres dogmas de la primera: Dios, inmortalidad, libertad, se contraponían los antidogmas de la segunda: no hay Dios, no hay inmortalidad ni libertad de la persona humana. La Ilustración germana se había convertido en una especie de religión racional o, si se prefiere, de fe filosófica. En esta fe había crecido Kant. Ahora bien, en su época esta fe estaba amenazada de muerte. El problema de su tiempo era, a sus ojos, la lucha entre esa fe y la incredulidad. Había que salvar de manos de sus ineptos detentadores dogmáticos y de sus malévolos críticos escépticos estos tres grandes dogmas de la religión filosófica que se convertirán, andando el tiempo, con ligeras

---

[2] «La Revolución en su esencia (el espíritu revolucionario) ha sido el intento de hacerse cargo de la Historia llevándola por el rumbo que el hombre planea y que se entiende que termina en una situación final felicitaria, o bien garantiza el progreso indefinido. Ya no se trata, simplemente, de gestionar técnicamente la situación del hombre en el mundo, sino de imprimir una nueva dirección a la Historia, es decir, de crear el mismo sentido histórico, jugar en la línea de la Providencia, o sustituirla». POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 146.

diferencias de matiz, en las tres ideas de la razón teórica y en los tres postulados de la razón práctica»[3].

La pugna entre el racionalismo y el empirismo escéptico, entre la filosofía de Spinoza, Leibniz y Wolff por una parte y de Hume por otra, impedía el avance de la razón y de la libertad. El racionalismo no ponía límites a la razón, pero se los imponía a la libertad: si todo es racional no hay lugar para la autonomía de la voluntad. Spinoza al negar las causas finales explicaba el sentimiento de libertad por la ignorancia de los mecanismos de la naturaleza; Leibniz, con la teoría de la armonía preestablecida y el principio de razón suficiente, convertía al hombre en un autómata espiritual.

El empirismo de Hume tampoco salvaba la libertad, pero al menos afirmaba que el verdadero conocimiento de que el hombre es capaz es el de la propia naturaleza humana, que se define más por el sentimiento que por la razón. En esta línea Rousseau había abierto nuevos horizontes al evitar el psicologismo y sustituirlo por una doctrina moral: el sentimiento, no la razón, habla a través de la conciencia, y sus mandatos revisten para el hombre la autoridad y el valor de la manifestación de la divinidad.

El pensamiento ilustrado se encontraba, pues, en una encrucijada: conocimiento y libertad se cerraban mutuamente el paso. El mecanicismo hacía imposible la libertad, y la libertad plena respecto de la naturaleza, incluida la humana, no podía manifestarse como autónoma en un mundo en el que reinaba el determinismo.

---

[3] COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1993, 29.

2. Entre Newton y Rousseau

En 1764, diecisiete años antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, había escrito Kant: «soy un buscador por instinto, ávido de conocer. Yo creía sinceramente que la grandeza del hombre consistía en esto y que por esto el hombre cultivado se distingue de la *plebe*. Rousseau me ha vuelto a poner en el buen camino. Rousseau es otro Newton. Newton ha perfeccionado la ciencia del universo exterior; Rousseau la del universo interior o del hombre. De la misma manera que Newton ha puesto al desnudo el orden y la regularidad del mundo exterior, Rousseau ha descubierto la naturaleza escondida del hombre. Era urgente volver al sitio de honor a la naturaleza verdadera, no falseada, del hombre. La filosofía no es, en suma, otra cosa que el conocimiento práctico del hombre»[4].

Aquí encontramos ya esbozado el dualismo que separará en su pensamiento la ciencia y la ética, el conocimiento y la libertad. El mecanicismo vale para la naturaleza, la libertad para el hombre; la ciencia amplía nuestros conocimientos científicos, pero la voluntad nos abre un horizonte suprasensible que la física no puede siquiera atisbar. Newton será el modelo a seguir en el conocimiento teórico, pero Rousseau será el inspirador a la hora de actuar[5].

---

[4] KANT, I., *Nota marginal* a *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime.*

[5] «Kant era también de la opinión de que determinadas suposiciones sobre hechos son incompatibles con nuestra intuición moral, de tal modo que si hubiéramos de tenerlas por verdaderas esta intuición se nos revelaría una ilusión... Una de tales afirmaciones incompatibles con nuestra in-

Para hacer compatibles ambos puntos de vista, el determinismo y la libertad, es preciso, sin embargo, tomar unas precauciones: dividir tajantemente el campo de las dos facultades poniendo límites a cada una. Kant es explícito al respecto: «supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad... Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad... tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza.* Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista)»[6].

¿Cómo dividir el territorio de modo que la razón se sienta a gusto, es decir, evite incurrir en contradicciones, tanto cuando estudia la naturaleza como cuando explica la libertad? La filosofía crítica kantiana es la justificación de este dualismo, gracias al cual el pensamiento ilustrado logrará cerrar sus heridas. En el Prólogo de la segunda

---

tuición moral sería, por ejemplo, la de un determinismo radical... Y esa es la razón de que Kant se afanara en la *Crítica de la razón pura* por limitar la validez del determinismo físico, al que por razones científicas creía estar obligado a atenerse, al terreno del "fenómeno", esto es, del mostrarse de la realidad en cuanto objeto de la ciencia, y por distinguir ese terreno del de la realidad misma, la "cosa en sí". Esto le permitió mantener la experiencia moral, que incluye el postulado de la libertad, con independencia del determinismo físico». SPAEMANN, R., *Límites*, 23-24.

[6] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, 13ª ed., Alfaguara, Madrid, 1997, B XXVIII-XXIX.

edición de la primera *Crítica* Kant adelanta la respuesta: «ni siquiera puedo... aceptar a *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin *quitar*, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados... Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*...»[7].

En la ciencia experimental el punto de partida, según Kant, son los *fenómenos*, que han de ser explicados, lo cual sucede no cuando se conoce la naturaleza de las cosas, sino cuando se descubre la ley por la que se rigen. En metafísica el método ha de ser el mismo, pero ahora los hechos que han de explicarse son «los elementos de la razón pura»; pero aquí no es posible realizar ningún experimento ya que tratamos con «conceptos y principios supuestos a priori». Kant arbitra un medio para comprobar su validez, y éste no es otro que la aparición o no de antinomias, de conflictos internos a la propia razón[8]. Es decir, el método de la metafísica se apoya en la idea, tomada de Rousseau, de que la subjetividad ha de lograr la armonía interior, la identidad consigo misma. Evitar todo conflicto con uno mismo es la meta a la que, según Kant, aspira todo ser racional. Por eso, la razón no busca otra cosa, trate de un tema o de otro, que el acuerdo con ella misma.

3. Los intereses de la razón

Esto quiere decir que Kant, antes de empezar a construir su sistema, sabe ya lo que quiere, y sabe también dónde y cómo encontrarlo. En este sentido la filosofía

---

[7] Ibidem, XXX.
[8] Cfr. Ibidem, B XIX, nt.

kantiana es más bien una ideología: la «verdad» no es objeto de búsqueda, porque ya se posee; la tarea de la filosofía es, en cambio, racionalizar y explicar lo que sabemos. O dicho en términos kantianos: servir a un *interés*, satisfacerlo.

Para él, «la meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios». Pero «en relación con los tres, el interés meramente especulativo de la razón es mínimo». Y ello porque «el que la razón sea libre sólo afecta a la causa inteligible de nuestro querer, ya que por lo que se refiere a los Fenómenos por los que se expresa, es decir, a los actos, no podemos explicarlos de otro modo... que como explicamos todos los demás fenómenos de la naturaleza, es decir, de acuerdo con leyes invariables de esa misma naturaleza»[9].

Kant ha dejado de lado la *res extensa*, que es el objeto de la física. La razón, por tanto, se ocupa sólo de la *res cogitans* y la *res infinita*, hasta el punto de que «por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo *práctico*»[10]. La limitación de la razón en su uso teórico es la señal de que no es ése su verdadero fin; lo propio del hombre, por tanto, no es conocer la realidad. Pero al mismo tiempo dicha limitación abre un nuevo campo más *interesante* y necesario.

Los intereses de la razón se resumen en tres cuestiones: «1) *¿Qué puedo conocer?* 2) *¿Qué debo hacer?* 3) *¿Qué*

---

[9] Ibidem, A 798, B 826.
[10] Ibidem, A 799-800, B 827-828.

puedo esperar?»[11]. El primero es teórico; el segundo es meramente práctico y el tercero es práctico y teórico al mismo tiempo. Pero el *interés supremo* depende enteramente del práctico pues «lo práctico nos lleva, sólo como hilo conductor, a dar una respuesta a la cuestión teórica y, si ésta se eleva, a la cuestión especulativa»[12].

¿Qué quiere decir todo esto? Que la razón práctica, en cuanto que no depende de la teórica sino que la dirige, es autónoma: sabe lo que quiere y por eso es capaz de dirigirse a sí misma en todos sus usos. No es exagerado, por tanto, concluir que «la *filosofía crítica* no es una neutral especulación, que pretendiera reflejar la realidad trascendente, sino un quehacer comprometido e "interesado" en la activa consecución teórica y práctica de los *fines de la razón*: la autónoma realización del hombre en el conocimiento científico del mundo y en una praxis moral que ya no reconoce instancias normativas transubjetivas»[13].

¿Qué entiende Kant por *interés*? Él mismo lo explicó con detalle: «interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se vuelve una razón que determina a la voluntad. Por ello sólo respecto del ser racional se dice que adquiere un interés por algo, mientras que las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles». Según esto, el interés es previo a la razón práctica, puesto que sin él no existiría. Podría pensarse entonces que el interés surge del uso teórico, pero Kant explica a continuación: «la razón sólo adquiere un interés inmediato por la ac-

---

[11] Ibidem, A 805, B 833.

[12] Ibidem.

[13] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, 27.

ción, cuando la validez universal de la máxima de dicha acción supone un motivo suficiente para determinar a la voluntad. Sólo ese interés es puro. Pero cuando la razón sólo puede determinar a la voluntad mediante algún otro objeto del deseo o bajo la presuposición de algún sentimiento particular del sujeto, entonces la razón sólo adquiere un interés mediato por la acción y, como la razón por sí sola no puede descubrir sin experiencia ningún objeto de la voluntad ni tampoco un sentimiento particular que le sirva de motivo, este último interés sólo sería empírico y no un interés puro de la razón». Es decir, los intereses que se siguen de los deseos e impulsos, todos ellos derivados de un conocimiento previo, son intereses «mediatos», condicionados, con vista a un fin distinto de ellos mismos y por tanto no «puros». Por si quedara alguna duda, termina con las siguientes palabras: «el interés lógico de la razón (de promover sus conocimientos) nunca es inmediato, sino que presupone propósitos de su uso»[14].

Toda la filosofía de Kant se asienta sobre la existencia de un «interés puro», que emana de la propia razón y que, por consiguiente, la constituye, puesto que la moviliza. Es posible seguir otros intereses, pero este hecho, cuando no se da en dependencia del interés puro, es patológico, hasta el punto de que es la causa del mal moral y del error.

Esto significa que para él la razón es en sí misma «práctica», interesada, y que esto es un hecho evidente pero indemostrable por ser anterior al propio uso de la razón. Kant lo razona así: «la imposibilidad subjetiva de

---

[14] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, 159 nt. Ak IV, 459-460.

explicar la libertad de la voluntad equivale a la imposibilidad de arbitrar y hacer concebible un *interés* que el hombre pueda adquirir por las leyes morales; sin embargo, el hombre adquiere de hecho un interés por ello y a los rudimentos de tal cosa dentro de nosotros lo llamamos "sentimiento moral", al que algunos han hecho pasar falsamente por la pauta de nuestro enjuiciamiento moral, toda vez que ha de ser visto más bien como el efecto *subjetivo* que la ley ejerce sobre la voluntad, algo para lo que tan sólo la razón introduce fundamentos objetivos»[15].

El interés puro de la razón es un «hecho» inexplicable pero cierto; es concretamente el hecho interno, no tomado del mundo exterior, del que debe dar cuenta la filosofía y en el que debe fundarse la ética. Kant transforma el «sentimiento moral» de Rousseau en «razón práctica», dejando a aquél el papel de «efecto subjetivo»[16].

En resumen, la razón sabe lo que quiere, aunque no sepa por qué lo quiere. Por eso, conocer los intereses de la razón es la tarea previa de la propia razón antes de acometer su propia crítica y de hacer filosofía. Tomar conciencia de sí misma, llevar a cabo una *reflexión trascendental*, será el verdadero y único método de la metafísica[17].

---

[15] Ibidem, 159-160. Ak IV, 459-460.

[16] Sobre la interpretación del sentimiento moral de Rousseau como razón práctica por parte de Kant, cfr. MÚGICA MARTINENA, L. F., *Presupuestos para un análisis filosófico de la teoría educativa de Rousseau*, «Anuario Filosófico», XVIII/2, 1985, 147 s.

[17] «En cierto modo, se podría decir que Kant parece haber sustituido a Aristóteles como pensador *clásico* por excelencia, como punto de partida obligado en el estudio filosófico. De ahí que tratar de entender los ideales e intereses kantianos equivalga, en buena parte, a *pensar el propio tiempo*, a comprendernos a nosotros mismos». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 111-112.

4. La necesidad de poner límites a la razón

En el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant advierte que «la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades». A continuación añade: «la perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna»[18].

Lo asombroso es que la razón se plantee problemas que no puede resolver, siendo así que ambas cosas se siguen de su misma naturaleza. ¿Cómo es posible que la razón humana desee más de lo que puede alcanzar? ¿A qué se debe esta incongruencia?

Kant tiene respuesta para esta pregunta; toda su obra puede considerarse, en cierto sentido, como una solución a este problema; y además, una vez resuelto, hará ver que es una suerte que las cosas sean así, pues gracias a ello es como el hombre descubre su destino y el sentido de su existencia, ya que «la perplejidad teórica... no es directamente un fallo del entendimiento, sino del *uso* del mismo por la razón. Ahora bien, un "uso" —aunque se apostrofe de teórico— es siempre algo práctico que remite a la libertad»[19].

---

[18] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A VII.

[19] FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 71, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 73.

5. La finitud del hombre y la libertad

«Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes»[20]. La ley está por encima de todo, incluso de Dios (si existe), pues la libertad no consiste en otra cosa que en darse uno a sí mismo su propia ley: «sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, entonces las acciones de un ser semejante que sean reconocidas como objetivamente necesarias lo serán también subjetivamente, es decir, la voluntad es una capacidad de elegir *solo aquello* que la razón reconoce, independientemente de la inclinación, como prácticamente necesario, o sea, como bueno»[21].

Según este texto la voluntad queda *determinada* por la razón cuando no se interpone ninguna motivación irracional. La libertad es entendida, por tanto, como *autodeterminación*, no como deseo, pero tampoco como efusión o amor; un ser libre es, pues, desde su punto de vista, un autómata espiritual.

En el caso del hombre las cosas son de otro modo: «pero si la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad y ésta se ve sometida además a condiciones subjetivas (ciertos móviles) que no siempre coinciden con las objetivas, en una palabra, si la razón no es *de suyo* ple-

---

[20] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 91. Ak IV, 412.

[21] Ibidem.

namente conforme con la razón (como es el caso entre los hombres), entonces las acciones que sean reconocidas como objetivamente necesarias serán subjetivamente contingentes y la determinación de una voluntad semejante con arreglo a leyes objetivas supone un *apremio*, es decir, la relación de las leyes objetivas para con una voluntad que no es del todo buena será ciertamente representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón, si bien esa voluntad no obedece necesariamente a estos fundamentos según su naturaleza»[22].

El hombre no es un autómata, no se mueve a sí mismo, no es autónomo porque existen otras motivaciones, no racionales, que pueden desviarle de lo que le dicta la razón o, como dice Kant, porque la razón no es de suyo plenamente conforme consigo misma. La autoidentidad, la armonía, puede verse turbada por inclinaciones derivadas de la naturaleza. Por eso el hombre se siente apremiado por la conciencia, y la emancipación de esas inclinaciones naturales es la tarea a la que debe dedicar todas sus energías.

Es la imperfección del hombre la que le hace un ser moral. Conseguir la propia perfección es el interés que mueve a la razón y la hace práctica, pero es también el interés que la impulsa a conocer la naturaleza y dominarla, comenzando por la propia. Kant no tiene pudor en reconocerlo abiertamente: «¿Qué *uso* podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines? Ahora bien, los fines supre-

---

[22] Ibidem, 91-92. Ak IV, 412-413.

mos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer»[23].

El interés puro, sin embargo, no aparece de un modo «natural». Para conocerlo y reconocerlo hace falta el estudio crítico de la razón, y al descubrir sus límites, cuando parece que se cierra su horizonte, entonces se descubre un nuevo mundo, no fenoménico, que es el propiamente humano: «esa antinomia de la razón pura, que se revela en su dialéctica, supone de hecho el error más beneficioso en el que pudiera haber incurrido la razón humana, puesto que nos empuja finalmente a buscar la clave para salir de este laberinto y, una vez encontrada, esa clave nos descubre lo que no se buscaba pero sí se precisaba, cual es una perspectiva sobre un orden de cosas más elevado e inmutable en el que ya estamos y al que podemos atenernos en lo sucesivo, conformando así nuestra existencia mediante preceptos dictados por el excelso destino que determina la razón»[24].

Gracias a la limitación del conocimiento humano escapamos del mecanismo de la naturaleza, pues descubrimos que la razón (práctica) no depende de las leyes naturales sino que se las prescribe a sí misma y a la naturaleza.

---

[23] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 816, B 844. Según Kant con el entendimiento se construye la ciencia y con la razón se intenta hacer metafísica y se construye la ética. En Kant la ciencia se subordina a la voluntad, no por una razón ética, sino para que el hombre no dependa de la naturaleza: «por medio de la ciencia, el hombre se libera de la imprevisibilidad de la naturaleza y logra imponer su propia ley a los fenómenos. La ciencia es la primera y básica etapa en ese proceso de *liberación de la razón*, en el que consiste básicamente la filosofía crítica». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 112.

[24] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 216. Ak V, 107-108.

Como la ciencia no puede explicarlo todo, más aún, como en ella la razón entra en contradicción consigo misma, se abre un nuevo horizonte en el que las causas eficientes son sustituidas por las finales, el mecanismo por la libertad.

6. El planteamiento del problema crítico

Como pensador ilustrado Kant estima que es preciso realizar una crítica de la razón, someterla a juicio para estudiar su alcance y sus límites. Una persona madura es una persona que no acepta de entrada las opiniones ajenas y desconfía de las propias mientras no las haya fundado de un modo crítico. La ingenuidad es propia de los niños, de las personas poco ilustradas, inmaduras.

Kant emprende la labor crítica movido por un interés, pero no teórico sino práctico: no es posible que la ciencia tenga la última palabra porque entonces la libertad quedaría ahogada por el mecanismo de la naturaleza. Descubrir los límites del conocimiento científico es la tarea previa para dejar libre el terreno a la voluntad, a la razón como legisladora de sí misma, al margen de las leyes de la naturaleza.

Se trata de encontrar un espacio en el que el hombre, como ser racional, viva una vida propia, desligado de las ataduras de la naturaleza. En principio da la impresión de que Kant busca trascender el mundo físico, y efectivamente hablará de una filosofía *trascendental*, pero la trascendencia a la que apunta no se encuentra más allá del propio hombre, no le eleva por encima de sí mismo. Trascendental es para Kant lo más propiamente humano,

aquello que al liberarlo de la naturaleza, le hace ser autónomo o, como dirá con frecuencia, un fin en sí mismo.

«Al servicio de estos *fines*, la filosofía kantiana inaugura una peculiar metodología, cuyo elemento capital no es otro que la *reflexión trascendental*»[25]. Kant se eleva sobre sí mismo sólo para tomar conciencia de lo que hace, de por qué lo hace y de cómo lo hace, pues piensa que cuando pueda responder a estas cuestiones será plenamente autónomo, se habrá emancipado de todos los prejuicios y podrá realizarse como ser racional[26].

---

[25] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 27.

[26] «Con ello aparece otro de los "tecnicismos" más típicos —quizá el más importante— de la filosofía kantiana: lo *trascendental*. En un primer acercamiento, Kant lo describe así: "llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que ha de ser posible *a priori* (A 11, B 25). Por consiguiente, la *filosofía trascendental*... no se ocupará de sólo el objeto o del sujeto sólo, sino de las estructuras del sujeto en cuanto que fundan el conocimiento sintético *a priori* de la realidad objetiva». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 119-120.

IV. Los límites del conocimiento. La Crítica de la razón pura

1. La ciencia y el problema del principio de causalidad

La primera pregunta a la que debe responder la filosofía es ¿qué puedo conocer? Se trata de conocer los límites de la ciencia, que es el conocimiento teórico más elevado y perfecto al que puede aspirar el hombre. Kant parte de un «hecho» innegable: existen las matemáticas y la física. Las matemáticas fueron desarrolladas científicamente por los griegos, y desde entonces han avanzado mucho. La física entró por el camino de la ciencia en el siglo XVII, principalmente con Galileo, y se ha perfeccionado con Newton.

La existencia de la ciencia no está en discusión. Pero la llamada «reina de las ciencias», la metafísica, no ha corrido la misma suerte. Es cierto que los griegos descubrieron un nuevo campo de investigación, la realidad como tal, pero aquí los hechos muestran que no se ha avanzado y que además los filósofos no se ponen de acuerdo entre sí. Lo que uno hace otro lo deshace. Por eso, la pregunta sobre el alcance del conocimiento puede concretarse del siguiente modo: ¿es posible la metafísica como ciencia? Antes de intentar construirla es preciso hacer una crítica

de la razón, pues la posibilidad de cada una de las ciencias no depende tanto de su objeto como de la capacidad de la razón. Kant lo afirma expresamente: «mi propósito es el de convencer a éstos que consideran útil dedicarse a la metafísica, de que es absolutamente necesario que interrumpan de momento todo trabajo, que consideren nulo todo lo que se ha hecho hasta aquí y que, ante todo, se planteen la pregunta de si algo como la metafísica es posible»[1].

Que los filósofos no se pongan de acuerdo y que la metafísica no haya avanzado es sólo un indicio de su dificultad, pero no resuelve la cuestión. Lo que hizo que Kant dudara de su posibilidad fue, en cambio, la crítica de Hume al principio de causalidad. Según Kant «Hume demostró irrefutablemente que a la razón le es absolutamente imposible concebir *a priori* y por medio de conceptos una relación semejante, pues ésta entraña necesidad; no es posible ver de qué modo, por el hecho de que una cosa es, otra tendría también necesariamente que ser, ni cómo, por tanto, el concepto de esta relación se puede introducir *a priori*»[2].

Kant cree que Hume tiene razón sólo en parte, pues la ciencia existe; pero es preciso investigar hasta qué punto y en qué medida la tiene. «Confieso, francamente, que fue precisamente el recuerdo de Hume lo que, sobre todo, me impidió durante muchos años proseguir mi "sueño dogmático" y el que cambió totalmente de rumbo mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa»[3].

---

[1] KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, Prefacio.

[2] Ibidem.

[3] Ibidem.

Lo propio de la ciencia es formular leyes universales y necesarias; el problema está en que dichas leyes no pueden proceder de la experiencia, que siempre es particular y contingente. La inducción no es el método de la ciencia, porque en ese caso toda ella no sería más que un conjunto de hipótesis siempre provisionales. De ahí que, según Kant, «no se trataba de saber si el concepto de causa era correcto, práctico o imprescindible para el conocimiento total de la naturaleza, pues esto Hume nunca lo había puesto en duda, sino de saber si éste poseía, por tanto, una verdad interna independiente de toda experiencia y, por consiguiente, también una utilidad más amplia que no estuviera limitada meramente a los objetos de la experiencia... La cuestión se centraba, en suma, en el origen de este concepto y no en la necesidad absoluta de éste en el uso». Puesto que la ciencia existe, es decir, puesto que formulamos leyes universales y necesarias basadas en el principio de causalidad, la cuestión que ha de investigarse puede resumirse así: «hubiera bastado que se determinara su origen para que se hubieran conocido automáticamente tanto las condiciones de su uso como de su alcance»[4].

1.1. La razón pura

En este punto es importante atender al planteamiento que Kant hace de la posibilidad de la ciencia. Los conocimientos «recibidos», siempre y exclusivamente a partir de

[4] Ibidem.

los sentidos, son todos particulares y contingentes. La ciencia, en cambio, es universal y necesaria. Luego estas características del conocimiento científico, al no provenir del objeto, ha de aportarlas el sujeto. Hasta tal punto es esto así que «semejante afán [la tarea crítica] quedaría malogrado si alguien descubriera inopinadamente que no hay ni puede haber ningún conocimiento *a priori*», ningún conocimiento anterior a la experiencia y por tanto derivado exclusivamente de la propia razón. «Mas no cabe aquí ese peligro. Sería tanto como si alguien pretendiese demostrar por medio de la razón que no existe razón alguna». ¿A qué se debe esta seguridad absoluta?, ¿en qué se basa Kant para afirmar que sería una contradicción negarlo? La respuesta es que «nosotros decimos que conocemos algo mediante la razón, cuando cobramos conciencia de que tal cosa hubiéramos podido saberla incluso aunque no se hubiese presentado en la experiencia, con lo cual el conocimiento *a priori* y el conocimiento racional vienen a ser una y la misma cosa»[5].

Efectivamente, de la propia razón no cabe experiencia sensible, y sin embargo su existencia es innegable puesto que pensamos. Kant puede concluir, por tanto, que hay conocimientos cuyo origen no está en la experiencia, es decir, que son *a priori*, fruto de la propia razón. Y estos conocimientos son los que hacen posible la ciencia. Investigar cuáles son y qué uso debe hacerse de ellos es el objeto de la crítica del conocimiento. La razón pura es, pues, la razón al margen de todos los datos «recibidos» del exterior. Si se logra aislarla, depurarla de adherencias

---

[5] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, prólogo, 64-65. Ak V, 12.

extrañas, entonces estaremos en condiciones de conocer su alcance y sus límites, ya que «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*»[6]. La *crítica de la razón pura* es la tarea no sólo necesaria, sino imprescindible para acabar de una vez por todas con las vacilaciones y las dudas sobre la validez del conocimiento humano.

1.2. La filosofía trascendental

«Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*»[7]. Si deseamos saber cómo conocemos, es imprescindible investigar, en la propia razón, qué es lo que ella aporta al conocimiento de los objetos, porque de ese modo sabremos qué es lo que podemos llegar a conocer.

Kant parte del principio de que el «objeto» conocido, si es universal y necesario, ha sido «construido» por el sujeto, es obra suya. Pero no enteramente, pues en ese caso más que conocer sólo pensaríamos. Para conocer hace falta, por un lado, «recibir» unos datos, y por otro «dotarlos» de unas determinadas características que los conviertan en «objetos» de conocimiento. Eso que el sujeto aporta es lo que él llama *trascendental*, y le da ese nombre

---

[6] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 158, B 197.
[7] Ibidem, B 25.

porque no puede faltar nunca, porque está más allá de cada objeto concreto, pues si faltara tampoco habría objeto alguno.

«Lo *trascendental* hace referencia al conocimiento *a priori* de los objetos (no al objeto sólo ni sólo al sujeto, sino a las estructuras subjetivas que son las necesarias condiciones de objetividad de los objetos); ...lo trascendental tiene que ver, no con el *hecho*, sino con el *fundamento* del conocimiento objetivo»[8]. Si para conocer hay que construir el objeto, sería una ingenuidad dar por válido todo lo que *pensamos*. Pensar no es lo mismo que conocer, pues podemos pensar en cosas que nunca hemos conocido. Pensar es encerrarse en la subjetividad; conocer es abrirse a la objetividad, pero no de un modo pasivo, sino haciendo que las impresiones que recibimos sean conformes con nuestro modo de conocer.

El realismo ingenuo cree que lo conocido es inmediata y directamente la realidad. Pero desde Descartes, y antes desde el nominalismo, ha sido abandonado. Es preciso realizar una labor crítica que investigue «todos los principios de la razón pura», no porque el conocimiento no sea verdadero o válido, sino para decidir qué conocimientos lo son y cuáles no. «Nuestra crítica debe ofrecer un recuento completo de los conceptos básicos que constituyen dicho conocimiento puro»[9]; pero no basta con ello; además habrá que investigar qué uso debe hacerse de ellos pues «su utilidad (con respecto a la especulación) sería, de hecho, puramente negativa. No serviría para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y pre-

---

[8] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 60.

[9] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 13, B 27.

servarla de errores, con lo cual se habría adelantado ya mucho»[10].

El estudio de lo *trascendental* es, pues, indispensable, ya que «el *interés* de su filosofía dirige a ésta a considerar solamente el modo como algo puede ser *para nosotros* (según la constitución subjetiva de nuestras facultades de representación) objeto de conocimiento (*res cognoscibilis*)»[11].

2. La posibilidad del conocimiento sensible

La universalidad y necesidad del conocimiento no se refieren sólo a las leyes científicas. Kant las identifica con las notas de la «objetividad»: si todos podemos estar de acuerdo en algo, aunque se trate de un hecho singular y contingente, si todos, por ejemplo, vemos lo mismo cuando nos situamos ante una cosa y podemos afirmar que se trata de una casa, entonces dicho conocimiento no es una mera impresión subjetiva porque su conocimiento tiene validez objetiva. De todos modos es importante advertir «que estos "ideales" gnoseológicos tienen ahora un sentido nuevo. Universalidad significa a esta altura, ya no una comunidad de las cosas en el ser, previa a la intervención del hombre, sino la apertura de un ámbito de comunicación intersubjetiva en el que todas las personas se encuentran en pie de igualdad. Y la necesidad ya no será primordialmente la característica del ser determinado y estable: más bien la señal de que se ha producido una activa intervención del ser humano en su

---

[10] Ibidem, B 25.

[11] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 55.

objeto de conocimiento. Por eso la necesidad tiene que ser *a priori*»[12].

Aunque el conocimiento sensible trate siempre sobre cosas concretas, es preciso investigar a qué se debe su «objetividad», o sea, su universalidad y necesidad. «Para Kant un conocimiento no es plenamente digno de este nombre si no es estrictamente objetivo, es decir, universalmente válido; válido siempre y en todo lugar, tanto para un mismo sujeto de conocimiento como para los demás... La *objetividad* está en Kant ligada a la *intersubjetividad*»[13]. Esto quiere decir que «objetividad» no hace referencia ya a la realidad sino a la subjetividad porque «*la objetividad del objeto se funda en la subjetividad del sujeto*»[14].

¿Qué es lo que hace que lo sentido tenga valor objetivo y no se reduzca, como en el caso de Hume, a una mera impresión subjetiva, individual e incomunicable? Según Kant esto se debe al espacio y al tiempo, que no existen al margen del sujeto, sino que son las *formas a priori* de la sensibilidad. Recibimos impresiones que ordenamos espacial y temporalmente, y gracias a dicha configuración adquieren la nota de la objetividad: «el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición... El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad»[15].

---

[12] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 113.
[13] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 104-105.
[14] Ibidem, 78.
[15] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 26, B 42.

Espacio y tiempo son anteriores a toda experiencia, pues podemos imaginar un espacio y un tiempo *vacíos*, pero no podemos sentir nada si no es en el espacio y en el tiempo. Esto no quiere decir que no existan, sino que sólo existen en la subjetividad: «el tiempo es, efectivamente, algo real, a saber, la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna, es decir, poseo realmente la representación del tiempo y la de mis determinaciones en él. El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto»[16].

En el conocimiento sensible se dan, por tanto, dos elementos: por una parte la *materia*, que recibimos por los sentidos, y por otra la *forma* que organiza y ordena la materia convirtiéndola en *objeto* de la sensibilidad.

En este punto Kant está dando respuesta a un problema que la física de su tiempo se había planteado y no había resuelto. Según Newton espacio y tiempo son como un recipiente vacío en el que se encuentran todos los cuerpos. Pero ellos mismo no pueden ser cuerpos pues en ese caso el recipiente estaría lleno, sería macizo. No podía concebirlos, por tanto, ni como sustancias ni como accidentes: en el primer caso no podrían recibir en su interior otras sustancias, y en el segundo estarían adheridos a los cuerpos, que por tanto no podrían moverse porque lo llenarían todo. Al hacer de ambos *intuiciones puras*, Kant piensa que ha solucionado un grave problema sin quitar por ello validez a la física newtoniana: «en efecto, si consideramos espacio y

[16] Ibidem, A37, B 53-54.

tiempo como propiedades que, de ser posibles, tienen que hallarse en cosas en sí y pensamos, además, en los absurdos en que nos enredamos (ya que, admitimos que, incluso tras haber sido eliminadas todas las cosas existentes, quedan dos cosas infinitas que no son sustancias ni algo realmente inherente a éstas, pero sí algo que existe, es más, algo que condiciona necesariamente la existencia de todas las cosas), entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia»[17].

Si espacio y tiempo fueran reales lo conocido sería mera apariencia. Pero ¿qué es ahora lo conocido si se admite que su realidad es subjetiva?

2.1. Fenómeno y cosa en sí

En este punto Kant se encuentra en una encrucijada porque no puede decir que conozcamos la realidad, pero tampoco acepta que el conocimiento sea una mera impresión subjetiva. En realidad se ha situado en el punto que buscaba, porque va a establecer una distinción que será fundamental en toda su teoría crítica. Ante la objeción de algunos de sus lectores que «no creían poder probar apodícticamente la realidad absoluta del espacio porque se les opone el idealismo, según el cual no es posible demostrar estrictamente la realidad de objetos exteriores», pero aceptaban que «el objeto interno posee, en cambio, según creen ellos, algo innegablemente real», es decir, ante la disyuntiva entre negar realidad al espacio y

[17] Ibidem, B 70-71.

reconocérsela a sus impresiones subjetivas, Kant responde: «pero no pensaron que, aunque no se pueda negar la realidad de ambas clases de objetos en cuanto representaciones, las dos se refieren sólo al fenómeno»[18].

La solución, desde su punto de vista, es sencilla: tanto el espacio como lo que aparece en el espacio son meras representaciones, no realidades en sí; el espacio es una intuición pura; lo conocido en el espacio una intuición empírica. En ningún caso hemos conocido la realidad como es en sí misma sino como nos aparece, o sea, el *fenómeno*. «Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres»[19].

Kant no niega la realidad; sólo afirma que no hay otro modo de conocerla que el que nos permite nuestra naturaleza. Así como desea evitar el idealismo, quiere también eludir el realismo porque, según él, «es imposible evitar que todo quede convertido en mera *apariencia* cuando se atribuye *realidad objetiva* a esas formas de representación»[20]. Es decir, si se piensa que lo que aparece (al sujeto) es real, entonces la misma realidad, que está más allá del sujeto, se desvanece, porque la realidad de lo que aparece sería aparente. En cambio su postura resuelve estas dificultades: «en efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las

---

[18] Ibidem, A 38, B 55.
[19] Ibidem, A 42, B 59.
[20] Ibidem, B 70.

propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*»[21].

¿Conocemos la realidad? Sí, pero no como es en sí, sino como nos aparece a nosotros. Así se salva, según cree, por una parte la *realidad empírica* del espacio y el tiempo, y por otra su *idealidad trascendental*, porque aunque espacio y tiempo no pertenezcan a las cosas en sí mismas, están presentes en toda experiencia, y en este sentido tienen «validez objetiva». Siempre que se interpreta lo conocido como real nos encerramos en un laberinto sin salida; pero si se cae en la cuenta de que lo conocido no es más que lo que aparece, o sea, el *fenómeno*, todas las dificultades desaparecen[22].

---

[21] Ibidem, B 69. La idea de *fenómeno* en Kant es peculiar: «la sensibilidad es justamente esa *receptividad*, esa capacidad de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos. Y a esas representaciones recibidas es a lo que Kant llama "fenómenos". De lo que se sigue que los fenómenos no pueden ser más que modificaciones de nuestra receptividad, producidas por la afección sensible». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 121.

[22] «Según Kant, el *realismo trascendental* conduce inevitablemente al *idealismo empírico*, que es el mal idealismo, el idealismo subjetivista, relativista y escéptico. En cambio, el *idealismo trascendental* no es sólo compatible con el *realismo empírico*: constituye su única garantía. Yo no tengo ninguna duda de que esta mesa es un objeto externo, real y efectivo, precisamente porque así se me da como fenómeno en el espacio y en el tiempo. Pero si pretendiera que el espacio y el tiempo son realidades ontológicas, entonces la espacialidad y la temporalidad de mi conocimiento quedarían sometidas a la duda insalvable de si no serán más bien apariencias arbitrarias, idealidades empíricas, ensoñaciones. Y, en tal caso, es que son ensoñaciones. Si dudo acerca de si estoy despierto o estoy dormido, es que estoy dormido». Ibidem, 128-129.

2.2. *Las matemáticas como ciencia*

A la pregunta ¿qué puedo conocer? Kant respondía, en primera instancia, que sólo aquello sobre lo que sea posible formular juicios universales y necesarios, o sea, juicios sintéticos *a priori*. Sintéticos, no analíticos, porque deben ampliar nuestro conocimiento y en un juicio analítico sólo se nos explica lo que implícitamente ya sabíamos. Y *a priori* porque la experiencia sólo nos da a conocer lo particular y contingente.

Una vez que ha mostrado que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad, piensa que ha encontrado la respuesta en el caso de las matemáticas. La geometría trata sobre el espacio; como el espacio es *a priori* los juicios que se hagan sobre él también lo serán; y como no es un concepto sino una intuición sensible, no es posible analizarlo: si se descompone en partes aparece de nuevo el espacio, no unos supuestos componentes diversos. Por tanto la geometría es una ciencia porque puede formular juicios sintéticos *a priori*.

La aritmética, para Kant, trata sobre el tiempo, pues la sucesión numérica se deriva de la sucesión temporal. Pero el tiempo, como el espacio, es una intuición sensible *a priori*. Las mismas razones que antes usó para mostrar que la geometría es una ciencia sirven ahora para la aritmética: sus leyes, sus juicios, son sintéticos *a priori*.

Descartes había reducido los cuerpos a extensión según las tres dimensiones del espacio; en su caso la geometría formaba parte de la física ya que era el estudio del atributo principal de los cuerpos. Kant, en cambio, hace de las matemáticas un conocimiento puramente

racional. A Descartes se le objetó que «la extensión matemática, que yo tomo como principio de mi física, no es otra cosa que mi propio pensamiento, y que no tiene ni puede tener subsistencia alguna fuera de mi espíritu, no siendo más que una abstracción hecha por mí del cuerpo físico; y, por lo tanto, que toda mi física no puede ser sino imaginaria y fingida, como lo son todas las matemáticas, y que en la física real de las cosas creadas por Dios hay una materia real, sólida y no imaginaria. He ahí la objeción de las objeciones...»[23]. Contra esto Descartes hace ver que lo que concebimos clara y distintamente es verdadero, no una ficción o imaginación. Porque en su filosofía «toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada»[24], y aunque es cierto que las matemáticas no se ocupan de la existencia de los cuerpos concretos, su objeto es tan real como ellos[25].

La solución de Kant es, dentro de las disputas de la época, más coherente. Descartes debía admitir que el espacio era infinito y que, por tanto, no había en él ningún «hueco» vacío. Como la física de Newton requería, en cambio, de un recipiente espacial y temporal en el que se movieran los cuerpos y tuviera vigencia el principio de inercia, Kant cree haber dado con la respuesta adecuada: por ser formas *a priori* de la sensibilidad, todos los cuerpos se nos dan en el espacio y en el tiempo, de modo que aunque no sean reales en el sentido en que

---

[23] DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Carta a Clerselier en 5ª Respuestas, 311.

[24] Ibidem, 4ª Meditación, 52.

[25] Ibidem, 5ª Meditación, 59.

lo entendía Descartes, en cuanto subsistentes, sí lo son en cuanto fenómenos.

Además, como espacio y tiempo son sensibles, no racionales, las matemáticas resultan ser la ciencia racional sobre lo no racional, y el conocimiento sensible es irreductible al conocimiento racional. De ahí que la ciencia empírica no pueda llegar nunca a constituir un sistema completo, aunque deba tender hacia ello: «este descubrimiento lleva a Kant a negar el espacio absoluto de Newton; pero el espacio conserva su carácter apriorístico. El espacio en Newton es el sensorio divino en el que Dios crea... Trasladado al hombre, este mismo *sensorium* ya no es absoluto en sí, sino forma de recepción. Al ser incorporado al hombre, el espacio permite controlar el contingentismo de las representaciones de Hume, y en este orden adquiere el carácter de fundamento. Los juicios que expresan proposiciones geométricas —los juicios sintéticos *a priori* de la geometría— tienen como *a priori* el espacio. De este modo el espacio es fundamento, aunque no racional. Kant continúa la línea de Leibniz. Leibniz propone el principio de *razón* suficiente; el espacio para Kant es *fundamento suficiente* y, sin embargo, no es racional; no es ni siquiera un concepto —*unum in multis* no fraccionado por su referencia a individuos—. El espacio es forma de la intuición sensible. Asimismo, el tiempo es el *a priori* fundante de los juicios matemáticos»[26].

El intento kantiano de esquivar las antinomias o contradicciones de la razón, mediante la distinción entre las cosas en sí y los fenómenos, comienza a dar sus frutos.

---

[26] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 76.

3. La lógica trascendental: distinción entre entendimiento y razón

Después del estudio de la sensibilidad Kant inicia el de la inteligencia. Pero aquí es importante distinguir dos posibles usos. La verdad, para Kant, no es la adecuación entre el pensamiento y la realidad, y ello porque la realidad nunca es «objeto» del conocimiento. El «objeto», lo conocido, es el *fenómeno*. Esta nueva interpretación del conocimiento le llevará a la siguiente conclusión: «si la verdad consiste en la conformidad de un conocimiento con su objeto, éste tiene que ser distinguido de otros en virtud de tal conformidad. Pues un conocimiento que no coincide con el objeto al que es referido, es falso, aunque dicho conocimiento contenga algo que pueda valer respecto de otros objetos»[27].

En lugar de adecuación entre el entendimiento y la cosa, debe haber adecuación entre el pensamiento y el objeto pensado. Si al pensar un objeto afirmo que estoy pensando otro distinto, estoy cometiendo un error. El error se produce, por tanto, cuando el pensamiento no sabe qué está conociendo, cuando confunde los objetos.

Al pensar, unas veces conocemos algo; otras, en cambio, prescindimos del contenido o materia del conocimiento y trabajamos con la mera *forma* del conocimiento; esto sucede, en concreto, en la lógica. La lógica trata sobre el pensamiento, no sobre los objetos pensados. Sin embargo «hay algo tan tentador en la posesión de este artificio que suministra a todos nuestros conoci-

---

[27] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 58, B 83.

mientos la forma del entendimiento, a pesar de ser quizá muy pobre y vacío su contenido, que aquella lógica general, que constituye simplemente un *canon* destinado a enjuiciar, es empleada como *organon* destinado a la producción efectiva, al menos en apariencia, de afirmaciones objetivas. Con lo cual se comete, de hecho, un abuso»[28].

Ante este posible abuso, que conduciría necesariamente al error, Kant cree que es preciso estudiar, por una parte, el entendimiento, o sea, el uso del pensamiento para conocer; y por otra la razón, mediante la que establecemos relaciones lógicas entre nuestros conocimientos y obtenemos conclusiones derivadas de ellos.

Al estudio crítico del entendimiento le llama Kant *analítica trascendental*; del estudio de la razón se encarga, en cambio, la *dialéctica trascendental*.

3.1. La analítica trascendental

La crítica del entendimiento recibe el nombre de *analítica trascendental* porque requiere el análisis o descomposición de los elementos que intervienen en el conocimiento de un objeto para determinar cuáles proceden del puro entendimiento y qué uso debe hacerse de ellos.

En este planteamiento late una idea, un prejuicio, que Kant no justifica porque lo considera evidente: «si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición

[28] Ibidem, A 60-61, B 85.

alguna. Por ello mismo no es el entendimiento una facultad de intuición. Y como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento —o al menos el del entendimiento humano— es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo»[29]. Esto significa que «conocer» sólo es posible mediante el conocimiento sensible, que recibe pasivamente impresiones del exterior. El entendimiento, en cambio, «piensa» sobre lo intuido, sin añadirle ningún conocimiento. O en otros términos: la inteligencia no conoce nada; sólo piensa.

Para pensar sobre los fenómenos sensibles el entendimiento ha de sintetizar las impresiones y unificarlas: «entiendo por función el acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones»[30]. Cuando «pensamos» no estamos conociendo nada nuevo, aunque, desde el punto de vista subjetivo, estamos dando sentido a las impresiones que hemos recibido, y ello gracias a que el «orden», la forma, de las representaciones o conceptos, lo aporta espontáneamente el pensamiento. «Manteniéndome en el mero nivel sensible, yo sé que la mesa tiene una extensión, una figura, una dureza... pero aún no sé *qué* es todo eso y, en definitiva, si todo eso es *algo*: algo unitario, idéntico a sí mismo, inteligible, verdadero»[31].

---

[29] Ibidem, A 67-68, B 92-93.
[30] Ibidem, a 68, B 93.
[31] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 130.

3.2. Deducción de las categorías o conceptos puros

La sensibilidad recibe impresiones de distinto tipo: colores, olores, sabores, figuras, tamaños, etc. Pero afirmar que lo que estamos viendo, tocando, oliendo, etc., es una flor o un perro, es aplicar un concepto a un conjunto de fenómenos, unificarlos bajo una única concepción. Es decir, para poder decir «esto es un perro» hemos de formular un juicio en el que al sujeto, que es un conjunto de fenómenos, le atribuimos un concepto. Por eso dice Kant que el entendimiento puede llamarse la facultad de los conceptos y también la facultad de los juicios.

¿En qué nos basamos para predicar unas veces el concepto de perro, que es una sustancia, y otras, en cambio, el de color, que es un accidente? O más directamente: ¿por qué «pensamos» determinados fenómenos como sustancias y otros como accidentes, unos como causa y otros como efecto, etc.?

Para aplicar un predicado, o sea, un concepto, a un sujeto, es preciso formular un juicio. Y para que el juicio sea verdadero hace falta que el predicado sea el adecuado, no uno cualquiera. Puesto que la tarea de unificar los fenómenos bajo un concepto es obra de la espontaneidad de la razón, habrá tanto conceptos puros como tipos posibles de juicios. No aplicamos la categoría de sustancia a cualquier cosa, sino sólo a la que cumpla determinadas condiciones, y lo mismo hay que decir de la de causa, existencia, necesidad, etc. Por tanto, para saber cuántos conceptos puros tiene el entendimiento es preciso saber cuántos tipos de juicios son posibles.

3.3. Los juicios y las categorías

La clasificación kantiana de los juicios es peculiar, pues no coincide con ninguna de las admitidas anteriormente.

1. Todo juicio tiene una *cantidad*: el sujeto puede estar tomado *universal, particular* o *singularmente*. No es lo mismo decir «todos los hombres son mortales», que «algunos hombres son sabios» o «Juan es médico».

2. Respecto de la *cualidad* los juicios son *afirmativos, negativos* o *infinitos*. «Todos los hombres son mortales» es afirmativo; «Ningún hombre es inmortal» es negativo; pero el juicio «el alma es no mortal», según Kant es indefinido: no es negativo, puesto que afirma algo del alma, pero deja indeterminado qué sea el alma pues, más que decirnos una propiedad suya, la excluye de un determinado ámbito (el de lo mortal) sin incluirla en otro.

3. Según la relación entre el sujeto y el predicado los juicios pueden ser *categóricos, hipotéticos* o *disyuntivos*. Los primeros afirman un predicado de un sujeto de un modo absoluto; los segundos lo hacen bajo una condición y los terceros presentan una disyuntiva, sin determinar cuál puede ser la verdadera. Kant cita los siguientes ejemplos de juicios hipotéticos y disyuntivos: «si existe una justicia perfecta, se castiga al malo obstinado», y «el mundo existe, sea por un ciego azar, sea por una necesidad interna, sea por una causa externa».

4. Por último, en cuanto al *modo* en que el predicado pertenece al sujeto, los juicios pueden ser *problemáticos, asertóricos* o *apodícticos*. En los primeros el predicado es algo meramente posible; cuando se afirma,

por ejemplo, que «el mundo existe por una ciega necesidad» dentro de un juicio disyuntivo, en realidad se está diciendo: «es posible que el mundo exista por una ciega necesidad». En los asertóricos se afirma como real que el predicado pertenece al sujeto, como cuando decimos que «Juan es estudiante». En cambio en los apodícticos se predica del sujeto un atributo que le pertenece necesariamente, como cuando decimos que «todo cuerpo es extenso».

Existen, pues, doce tipos de juicios, porque hay doce modos distintos de unificar los fenómenos bajo un concepto que haga las veces de predicado. Pero lo importante es saber cuándo y por qué usamos unas veces un tipo de juicio y otras otro. Aunque se trate de una actividad espontánea del pensamiento, debe tener una *lógica*, una razón que lo justifique. Porque aunque lo unificado sean *fenómenos* sensibles, el concepto gracias al cual pueden ser reunidos tiene que ser *a priori*, pues los fenómenos, por sí mismos, no darían lugar más que a unidades o síntesis *empíricas*, o sea, particulares y contingentes, a *imágenes sensibles* más o menos indeterminadas o generales.

¿Qué conceptos puros aplicamos en cada uno de los juicios que acabamos de enumerar?

1. En los universales aplicamos el concepto de *unidad*: «todos los hombres son mortales» porque podemos considerarlos unidos por una propiedad común. En los particulares, en cambio, la categoría usada es la de *pluralidad*, pues distinguimos unos de otros como diversos. En los singulares el individuo que hace de sujeto funciona como una *totalidad*, pues el sujeto coincide totalmente con el individuo.

2. Cuando un juicio es afirmativo la categoría empleada es la de *realidad*, pues el predicado se atribuye como real al sujeto. En los negativos lo es la *negación*, ya que negamos que un sujeto tenga determinado predicado. Si el juicio es infinito el concepto usado es el de *limitación* ya que, aunque no afirma nada del sujeto, limita sus propiedades al afirmar que no posee alguna.

3. La relación entre el sujeto y el predicado puede ser diversa: unas veces el sujeto lo entendemos como *la sustancia* de la que predicamos algún *accidente*; es lo que ocurre en los categóricos. Otras veces la relación es de *causa* y *efecto* (juicios hipotéticos) y en tercer lugar, la relación puede ser la de *agente* y *paciente* (juicios disyuntivos). Como la relación requiere siempre dos términos, este tipo de juicios da lugar a pares de conceptos pues no puede haber accidente sin sustancia, efecto sin causa ni paciente sin agente.

4. La modalidad de los juicios se debe a que al relacionar el predicado con el sujeto unas veces pensamos que dicha relación es *posible*, otras que *existe* de hecho y en algunos casos que es *necesaria* porque no puede no darse.

Las categorías o conceptos puros del entendimiento son, pues, doce. Cuando de un conjunto de fenómenos decimos que es un perro, los estamos unificando, respecto de la cantidad, con la categoría de *totalidad* puesto que se trata de un juicio singular; por ser afirmativo en cuanto a la cualidad, lo pensamos como *real*. Además concebimos al perro como una *sustancia*, como el sujeto del conjunto de fenómenos; por último, se trata de un juicio de *existencia* ya que estamos refiriendo el concepto de perro a una experiencia presente.

De este modo resulta que «en rigor, los conceptos —entendidos en el contexto de su propia teoría— no son más que *funciones* de síntesis judicativas, en las que se unifican objetivamente los fenómenos sensibles. Y, dentro del ámbito de los conceptos del entendimiento, hay algunos —doce exactamente, según Kant— que poseen la relevancia de ser *conceptos-raíces*: las categorías. Las categorías son los patrones fundamentales de las acciones por las que el entendimiento sintetiza la diversidad fenoménica constituyéndola en unidades objetivas»[32].

Más que mostrar la «lógica» del uso de las categorías, Kant se limita a describir cómo y cuándo las usamos. Si el entendimiento las aplica espontáneamente, no es posible ninguna demostración porque no puede haber ninguna «razón» por encima de la razón. La espontaneidad no admite una instancia superior que la explique.

3.4. El giro copernicano

Podría parecer, después de lo visto, que el pensamiento debe acomodarse a los fenómenos para poder pensarlos y decir de un conjunto de ellos que es tal o cual cosa. No es eso lo que Kant ha hecho. Al contrario, son los fenómenos los que, para ser pensados, han de adecuarse a nuestros conceptos puros, de modo que si se diera un conjunto de fenómenos que no *encajara* en ninguno de ellos, el entendimiento quedaría perplejo, no sabría qué es lo que está conociendo.

---

[32] Ibidem, 133.

Kant lo expresa así: «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*»[33]. La experiencia es *posible* gracias a las formas *a priori* de la sensibilidad y las *categorías* del entendimiento; pues bien, dichas condiciones hacen *posibles* los objetos de experiencia; los objetos no existen más que porque el sujeto los *construye* y esa tarea la realiza porque, antes de toda experiencia, posee aquellas condiciones que la harán posible, de modo que «sin esa síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada y, por tanto, un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de la apercepción»[34].

Aunque la materia del conocimiento proceda de las sensaciones, la forma, que es lo que hace comprensible lo recibido, la aporta el sujeto, y lo hace sólo si la materia admite ser ordenada y unificada por los conceptos puros. Materia y forma se necesitan mutuamente, pero es la espontaneidad del sujeto la que hace que lo recibido llegue a ser un *objeto*. Hasta tal punto es así que, según Kant, «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»[35], y ello porque «*pensar* un objeto y *conocer* un objeto son... cosas distintas. El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el con-

---

[33] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 158, B 197.
[34] Ibidem, A 156, B 195-196.
[35] Ibidem, A 51, B 75.

cepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado. Si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente, tendríamos un pensamiento, atendiendo a su forma, pero carente de todo objeto, sin que fuera posible conocer cosa alguna a través de él»[36].

No es, pues, el conocimiento el que debe adecuarse a la realidad, sino ésta la que debe someterse a las condiciones que hacen posible su conocimiento. La definición clásica de verdad como adecuación del entendimiento a la cosa ha sufrido aquí una inversión radical, un giro que Kant compara a la teoría heliocéntrica de Copérnico en astronomía.

Pero ¿puede decirse todavía que conocemos la realidad?, ¿puede hablarse aún de la verdad del conocimiento? Sí, pero con la condición de invertir también la noción de verdad y de conocimiento. Ya no puede decirse que la realidad ha sido conocida (la realidad es siempre desconocida), sino de que el sujeto ha conocido un objeto que él mismo, a partir de unos materiales tomados del exterior, ha fabricado. Como dicho conocimiento posee, según Kant, las propiedades de la universalidad y la necesidad, pues todos pensamos aplicando las mismas categorías a los mismos fenómenos, tiene, desde su punto de vista, valor *objetivo*, es decir, es verdadero.

El significado de esta doctrina es más profundo del que se aprecia a primera vista, pues «cuando aparece este

---

[36] Ibidem, B 146.

término en la *Crítica de la razón pura* —Prólogo a la segunda edición— adquiere también otra connotación: la del cambio al modo moderno —científico— de pensar. Aquí Copérnico aparece no solamente como quien proporciona la base figurativa para ese cambio de centro, sino también como el máximo representante del inicio de otro modo de reflexionar, en el cual el sujeto toma parte activa y constituyente. El sujeto ya no se *considera* como un espectador pasivo, como un contemplador teórico: es alguien que interviene en la constitución de las leyes naturales. De manera que Kant por "revolución copernicana" entiende —en primer lugar— un cambio completo de mentalidad que es una inversión del fundamento; dicho simple y llanamente: el paso de una concepción teocéntrica a una concepción antropocéntrica. Pero hay también un segundo aspecto: tal inversión corresponde a la manera moderna de pensar, a la asunción de los ideales de la nueva ciencia que, tal como Kant los interpreta, suponen la activa intervención del sujeto en la constitución del mundo»[37].

La doctrina anterior marca los límites del conocimiento: sólo podemos *conocer* aquello de lo que hayamos tenido una intuición sensible. Podemos *pensar* lo que queramos, pero esos pensamientos carecen de valor, son meras quimeras sin valor objetivo. El conocimiento sensible, por tanto, señala el límite del conocimiento teórico.

---

[37] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 85-86.

3.5. Fundamentación de la física como ciencia

Que las matemáticas eran posibles lo sabía Kant antes de iniciar la crítica de la razón, pero ésta ha servido para poner de manifiesto en qué se fundaba dicha posibilidad; concretamente, según se ha visto ya, en la aprioridad del espacio y el tiempo. Ahora, después de haber llevado a cabo la crítica del entendimiento, Kant piensa que ha descubierto las condiciones trascendentales que hacen posibles los juicios sintéticos *a priori* en física: las categorías o conceptos puros del entendimiento.

La física es la ciencia que estudia la naturaleza, pero la naturaleza, según Kant, no es el mundo en sí, sino lo que *aparece* al entendimiento cuando éste aplica las categorías a los fenómenos, es decir, la naturaleza es un producto de nuestro conocimiento. Por eso, las leyes generales de la naturaleza son aquellas que el entendimiento ha introducido en ella para ordenar los fenómenos: «el orden y la constancia de los fenómenos, que llamamos naturaleza, nosotros mismos lo hemos puesto y de ningún modo podríamos encontrarlo en ella si nosotros mismos no se lo hubiéramos originariamente introducido... En consecuencia, el entendimiento... es el legislador de la naturaleza, lo que quiere decir que sin entendimiento no habría en general naturaleza, es decir, la unidad sintética y conforme a leyes de la multiplicidad de los fenómenos»[38].

La verdad es que Kant, en este punto, más que llegar a una conclusión, no está haciendo otra cosa que explicarnos lo que, implícitamente, estaba contenido en su

---

[38] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 125-127.

concepto de la naturaleza. «Entendemos por naturaleza (en sentido empírico) el conjunto de los fenómenos considerados en su existencia de acuerdo con reglas necesarias, es decir, de acuerdo con leyes»[39]. Después de esta definición, lo dicho anteriormente no es más que una aclaración innecesaria. De todos modos, ante la posible extrañeza de sus lectores, puntualiza: «por muy exagerado y absurdo que parezca el decir que es el mismo entendimiento la fuente de las leyes de la naturaleza y, consiguientemente, de su unidad formal, tal afirmación es correcta y conforme al objeto, es decir, a la experiencia»[40].

El principio de causalidad, así como el de acción y reacción, por ejemplo, no son leyes de la naturaleza más que porque enlazamos los fenómenos sensibles usando las categorías correspondientes. El entendimiento aplica las categorías de causa y efecto a un conjunto de fenómenos, y luego *descubre* que entre ellos se da una relación causal. No puede resultar extraño, por tanto, que la física formule juicios sintéticos *a priori* pues los conceptos puros, además de ser *a priori*, son funciones de síntesis.

3.6. La unidad de la conciencia: el Yo o sujeto

Lo que interesa de verdad a Kant, y según él a la propia razón, es saber qué somos. Quién es el hombre es la pregunta a la que apuntan todos los *intereses* de la razón. ¿Qué puede decirnos sobre este punto el conocimiento teórico?

---

[39] Ibidem, A 216, B 263.
[40] Ibidem, A 127.

La aplicación de las categorías a los fenómenos requiere de un sujeto. El objeto lo es siempre de un sujeto, lo conocido lo es para alguien. ¿Quién es ese alguien? El problema es especialmente delicado si se tiene en cuenta que el sujeto es quien «construye» el objeto, es decir, que su actividad origina las categorías que, al unificar la experiencia, da lugar a lo que él mismo conoce.

Dejando de lado el *yo empírico*, que no es más que una «determinación del sentido interno», es decir, la imagen que tengo de mí mismo en cada momento y que, por tanto, sólo tiene validez subjetiva[41], el yo debe estar presente en todo conocimiento: «el *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí»[42]. No puede haber un pensamiento que no lo sea de nadie; pensar es, simultáneamente, conciencia de estar pensando, conocer que se conoce. Por eso el *yo pienso* acompaña a todo pensamiento.

Pero puesto que lo conocido es el *objeto*, no el *yo*, la conciencia, aunque acompañe todas nuestras representaciones, carece de contenido y por tanto es incognoscible. Piense lo que piense hay siempre un yo que acompaña a todas las representaciones pero que no es ninguna de ellas. Este *yo pienso* es, sin embargo, un sujeto del que es imposible tener la más mínima idea. Además, puesto que para pensar hemos de usar las categorías, que emanan todas ellas de la conciencia, ésta es por principio impensa-

---

[41] Ibidem, B 139.
[42] Ibidem, B 132.

ble, pues para pensarla habría que usar previamente las categorías. En cierto modo la conciencia se anticipa a todo conocimiento, de modo que no es posible antecederla y pensarla.

¿Qué es entonces esta conciencia trascendental? «La llamo *apercepción pura*..., o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación»[43]. En cada pensamiento tengo conciencia de ser yo quien lo piensa; pero la unidad de todos los pensamientos y, por tanto, de la conciencia que de cada uno de ellos he tenido, es, por así decir, una conciencia de la propia conciencia de la que, sin embargo, no es posible tener conciencia. Por eso, aunque no sepamos nada acerca de ella, «este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano»[44].

¿A dónde quiere ir a parar Kant? ¿Por qué hay que admitir la existencia de una *apercepción pura* que, por más que sea consciente de todo, carece de conciencia de sí misma, salvo que se admita una serie infinita de conciencias? La respuesta la dará él mismo más adelante. Ahora le interesa mostrar la limitación del conocimiento humano y, en concreto, del propio conocimiento. Esta ignorancia invencible e insuperable será, sin embargo, fundamental a la hora de dar una explicación suficiente de la autonomía humana.

---

[43] Ibidem, B 132.
[44] Ibidem, B 135.

De momento, sin embargo, es importante subrayar que «el "Yo pienso" no es una intuición, sino una acción —cosa que Kant no deja de repetir (B 130-132)— constituye, a mi juicio, la tesis fundamental de la filosofía trascendental. Con ella Kant se separa taxativamente de los racionalistas y de los empiristas»[45]. Con todo, esta doctrina no resuelve los problemas que Kant afrontaba sino que le encierra en un círculo vicioso. Según él, podemos distinguir entre el *yo empírico*, que es el yo conocido en el espacio y el tiempo, o sea, una representación o idea a la que ya se le han aplicado las categorías o conceptos puros, y el *Yo pienso* que acompaña todas nuestras representaciones sin identificarse con ninguna de ellas y que deriva de una acción, de un acto o espontaneidad que es la que aplica las categorías y por tanto juzga. La dificultad está en que «el yo trascendental es sólo la producción de la síntesis de las representaciones, que consiste en la "unidad de la acción" (*Einheit der Handlung*) y en ella sola puede reconocerse. Pero esto —según el propio Kant reconoce (B 404)— nos lleva a un círculo vicioso. Porque... la unidad de la acción en la síntesis de la multiplicidad de las representaciones constituye el fundamento del conocimiento de la unidad trascendental de la autoconciencia, y esta unidad de la autoconciencia es —a su vez— la condición de posibilidad de aquella síntesis (B 131 s.). La última condición de posibilidad de las acciones cognoscitivas es, por tanto, una acción que sólo acontece en aquellas acciones. El sujeto es un acto que se pone a sí mismo al ejecutarse»[46].

---

[45] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 29-30.
[46] Ibidem, 66-67.

Dicho brevemente: sé que hay un sujeto porque pienso, y pienso porque hay un sujeto. En estas condiciones, ¿es posible distinguir el pensamiento del sujeto?; ¿no hay que concluir más bien que la acción y su efecto son una misma cosa por más que la espontaneidad no se agote en ninguno de sus actos? «Difícilmente se podrá salvar a la Deducción trascendental de la acusación de circularidad. Tal circularidad procede de la propia concepción del *Yo pienso*, que es el fundamento de toda posible síntesis y, al mismo tiempo, no es sino la síntesis que produce. Con otras palabras, aporta su identidad a los objetos y los objetos aportan su identidad al *Yo pienso*. En el *Yo pienso* tenemos una acción que es a la vez trascendental, finita y transeúnte. Bajo tales presupuestos, la circularidad no se puede esquivar... Es la circularidad aporética de una acción que, siendo finita, no está vinculada a naturaleza alguna, ni a la naturaleza del objeto ni a la naturaleza del sujeto»[47].

¿Quién es entonces el sujeto? Una actividad espontánea desconocida que no puede ser calificada de sustancia ni de ser (*categorías* que ella aplica a los fenómenos pero que no pueden aplicarse a ella misma), una incógnita que no se puede despejar, que se manifiesta en sus actos, pero que no aparece en éstos (lo que aparece es el *fenómeno*). «En consecuencia, ni el cognoscente ni la cosa [en sí] tienen naturaleza. Ambos extremos son una mera *x*. De hecho, Kant frecuentemente escribe: cosa en sí = *x*. Y, como acabamos de comprobar, también escribe: *Yo pienso* = *x*. Para mí mismo, yo mismo soy tinieblas. Yo sólo soy yo mismo en cuanto actúo respecto a otra cosa; pero la in-

---

[47] LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, 101-102.

terna estructura de esta otra cosa tampoco puede ser conocida. Así pues, el conocimiento es un representar exento y casi sustantivo; es pura espontaneidad, acción pura, acción trascendental, limitada por dos incógnitas»[48].

4. La dialéctica trascendental

Los sentidos intuyen, conocen aquello que reciben; el entendimiento piensa los fenómenos al aplicarles las categorías y juzgar sobre ellos; la razón, según Kant, es una facultad «ante la que me encuentro en una situación algo embarazosa». El motivo es que su uso es meramente lógico: a partir de lo conocido por el entendimiento, trata de obtener conclusiones mediante razonamientos, o sea, enlazando juicios. Si sabemos que «todos los hombres son mortales» y que «todos los sabios son hombres», podemos concluir que «todos los sabios son mortales».

Si todo quedara en eso la razón no plantearía ningún problema especial. Pero existe en el hombre un deseo de saber que le impulso a buscar el fundamento de todos sus conocimientos. En el ejemplo anterior se parte de que «todos los hombres son mortales»; pero cabe preguntarse el porqué de dicha afirmación. Y esto ocurre con todos nuestros conocimientos: la razón busca siempre unos *primeros principios* en los que apoyar todos sus conocimientos pues de lo contrario todos serían hipotéticos: *supuesto* que todos los hombres son mortales, entonces podemos concluir que también lo son todos los sabios.

---

[48] Ibidem, 102.

¿Es posible obtener unos *principios* cuya validez no se apoye en ningún conocimiento anterior? ¿Puede la razón llegar a conocer lo *incondicionado*, lo no hipotético, que sirva de fundamento a todo lo condicionado? Esta es la cuestión que Kant se plantea y que le produce un cierto embarazo. Porque para conocer lo incondicionado la razón ha de abandonar su uso meramente lógico e intentar conocer la realidad: «al igual que en el caso del entendimiento, hay un uso meramente formal de la misma, es decir, un uso lógico, ya que la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Pero hay también un uso real, puesto que esta facultad encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento»[49].

Si la razón busca el fundamento de los conocimientos adquiridos por los sentidos y el entendimiento, todos ellos condicionados por nuestro modo de conocer, ha de hacerlo en otro lado, es decir, mediante un conocimiento que no tome nada de los sentidos ni del entendimiento. Pero ¿dónde puede conseguirlos? De ningún sitio puesto que «todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar»[50].

A pesar de ello, la razón no ceja en su empeño. Y no porque actúe ciegamente y contra toda «razón», sino porque pertenece a su propia naturaleza no darse por satisfe-

---

[49] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 299, B 355.
[50] Ibidem, A 298-299, B 355.

cha con conocimientos puramente hipotéticos. Lo único que saciaría su tendencia natural sería el conocimiento de la realidad, de la cosa en sí. La realidad es como es, no depende de nuestro modo de conocer: la realidad sería, por tanto, lo incondicionado, el principio del que dependerían todos nuestros conocimientos.

Sin embargo Kant cree haber mostrado ya que nuestro conocimiento no depende de la realidad sino de nuestro modo de conocer. Las condiciones que hacen posible el conocimiento humano se encuentran en el sujeto. El «giro copernicano» que Kant dio a la teoría del conocimiento consistió en mostrar que es el objeto el que debe adecuarse al sujeto, no al revés.

Lo que la razón busca, por tanto, no puede encontrarlo en sí misma; y como tampoco es posible conocer la realidad, debería darse por vencida y rendirse. Pero no lo hace: movida por su deseo natural de hacer pie en un fundamento seguro, incurre en la *ilusión trascendental*, es decir, sintetiza tres ideas que le sirvan de punto de apoyo. Inconscientemente, buscando seguridad, se apoya en sí misma, sin advertir que de ese modo se hunde definitivamente.

4.1. Las ideas de la razón

El ideal de la razón teórica es el «sistema», lograr que todos los conocimientos formen un entramado, a partir de unos principios, en el que no haya ninguno que no se sepa de dónde procede y qué relación guarda con los demás. El sistema debe comprender todos los conocimientos posibles, ser, en definitiva, la ciencia perfecta y acabada.

Como acabamos de ver, la razón falla en lo fundamental: todo lo que conoce está condicionado por su modo de conocer, todo es hipotético, relativo a la subjetividad. El ideal de la razón teórica es, por tanto, una ilusión. Si se incurre en ella, si no se advierte que se trata de un *ideal* y no de una realidad, la propia razón sintetiza, o sea, construye, tres ideas que le sirven de base en la que asentar todos sus conocimientos. Una para unificar todo lo que hace referencia al propio sujeto; otra para unificar todos los fenómenos relativos a la naturaleza; y la tercera para unificar todos los conocimientos, sea cual sea su tema y procedencia.

Según Kant esas tres ideas son las de *alma, mundo* y *Dios*, que son los tres temas tradicionales de la metafísica (al menos a partir de Descartes: *res cogitans, res extensa* y *res infinita*). Todos los conceptos que podemos formar sobre la actividad del sujeto los referimos a una supuesta sustancia, el alma, de la que proceden; todos los que formamos sobre la naturaleza los referimos al mundo; y tanto unos como otros, en cuanto necesitados de un principio más elevado, los explicamos refiriéndolos a Dios. Las tres ramas de la metafísica serán, pues, la psicología racional, la cosmología racional y la teología trascendental.

Sin embargo, puesto que dichas ideas no se corresponden con ningún concepto del entendimiento ni con ninguna intuición sensible, «ni siquiera el simple esbozo de cualquiera de estas ciencias procede en absoluto del entendimiento, ni aun en el caso de que éste sea asociado al supremo uso lógico de la razón... Al contrario, no es más que un puro y genuino producto o problema de la razón pura»[51]. Pensar que alma, mundo y Dios han sido

[51] Ibidem, A 335, B 392.

conocidos, cuando en realidad sólo han sido pensados, es incurrir en la *ilusión trascendental*. Esta ilusión es inevitable, como lo es también ver torcido un palo recto que sumergimos en el agua. Saber que se trata de una ilusión es la tarea de la crítica. Este conocimiento hace que seamos conscientes de ambas cosas: de que es inevitable y de que no es más que una ilusión. De este modo, aunque la razón teórica, por sí misma, nos induzca al error, la razón crítica nos salva de aceptarlo como verdadero. Da razón del deseo continuo de hacer metafísica y nos advierte al mismo tiempo de su imposibilidad.

En este punto Kant no hace otra cosa que sacar las consecuencias tanto del racionalismo como del empirismo: «hace tiempo que se ha notado ya que, en toda sustancia, el sujeto propiamente dicho, a saber, lo que persiste después de separados todos los accidentes (como predicados), por consiguiente, lo sustancial mismo, nos es desconocido... Pero, acerca de esto, conviene notar que el entendimiento humano no debe ser culpado por no conocer lo sustancial de las cosas, es decir, por no poderlo determinar por sí mismo, sino más bien, porque exija reconocerlo de un modo preciso como una mera idea igualmente que como un objeto dado... Porque la naturaleza específica de nuestro entendimiento consiste en pensar todo discursivamente, esto es, por conceptos, por consiguiente, con meros predicados, por lo cual, pues, el sujeto absoluto debe faltar siempre»[52].

---

[52] KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, § 46.

4.2. Paralogismos, antinomias e ideal de la razón pura

Cuando parece que Kant está fracasando, es decir, cuando «demuestra» que la razón es limitada y no puede acceder a lo que desea e incluso debería, es, sin embargo, cuando más cerca se encuentra de lograr su objetivo.

Kant quiere dar razón de las contradicciones que comete la razón y le impiden avanzar, pero quiere, sobre todo, reservar un terreno en el que las explicaciones mecánicas no tengan vigencia. Si fuera posible construir un «sistema» de todos los conocimientos, habría que admitir que todo está determinado y que la libertad es imposible. Precisamente las contradicciones en que incurre la razón cuando trata de explicarlo todo son la prueba más clara de que no todo puede ser explicado, de que existe otro mundo en el que la lógica, la causalidad física, la necesidad, no tienen nada que decir[53].

Al tratar sobre el alma, o sea, al intentar construir una psicología racional, la razón comete paralogismos, errores lógicos, consistentes en confundir la realidad con el fenómeno; de ahí que «si el psicólogo toma los fenómenos por cosas en sí mismas, sea como materialista, admitiendo en su doctrina sólo y exclusivamente la materia, sea como es-

---

[53] «Para el Kant crítico la perplejidad no es una posibilidad contingente, un suceso que acontece a quienes creen saber más de lo que realmente saben, es decir: un arma arrojadiza contra el adversario, sino una situación en que cae la razón humana de modo natural y sin culpa alguna por su parte, cuando se pone a hacer metafísica. En sí misma, la perplejidad no es ni la contradicción ni la obscuridad que pueden afectar al ejercicio del entendimiento: es la imposibilidad de dar respuesta a preguntas que no puede menos de hacerse la menta humana». FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental*, 43.

piritualista, no aceptando en ella más que seres pensantes..., sea como dualista, admitiendo ambas cosas como existentes por sí mismas, siempre se verá paralizado por sutilizar, erróneamente, sobre el modo de existir en sí mismo algo que no constituye una cosa en sí, sino el simple fenómeno de una cosa en general»[54].

El error lógico al que alude Kant consiste en que una veces, al razonar, hace juicios sobre el alma como realidad en sí, y otras sobre los fenómenos de la experiencia interna, que confundimos con el alma.

Al construir una cosmología racional la razón incurre en antinomias: se encuentra con pares de enunciados contradictorios que, sin embargo, se presentan al mismo tiempo como verdaderos o como falsos. Si se puede demostrar una cosa y también su contradictoria, la razón no sabe a qué atenerse, queda perpleja y se detiene. También en este caso el error está en que unas veces la razón razona sobre el mundo en sí y otras, en cambio, con los fenómenos. Pensar que los fenómenos nos dan a conocer la realidad es siempre fuente de errores y contradicciones.

En cuanto a la teología, Kant advierte que la causalidad final no puede aplicarse a ningún fenómeno de la naturaleza porque incurriríamos en un círculo vicioso: necesitaríamos presuponer una causa inteligente a la que atribuir la finalidad de la naturaleza, la cual, una vez constatada, nos remitiría a dicha causa; respecto de la causalidad eficiente, que la serie de causas físicas no remite nunca a una causa trascendente: la serie es infinita, nunca es posible encontrar la causa última de la que dependen

---

[54] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 380.

todas las demás. Respecto del argumento ontológico, que concluye en la existencia de Dios a partir de la idea de Dios, hace ver que la existencia no es un predicado real porque no añade nada al concepto de una cosa: tanto si la pensamos como existente o como no existente, el concepto que tenemos de ella es siempre el mismo. Dicho de otro modo: el concepto de existencia es un concepto vacío, una categoría del entendimiento aplicable, bajo ciertas condiciones, a determinados fenómenos sensibles. Por tanto, la proposición «Dios existe necesariamente en virtud de su idea o esencia» no es más que una tautología, pues estamos *definiendo* a Dios como el ser necesario y concluyendo, a continuación, que existe realmente, que el predicado se sigue del sujeto, cuando en realidad no le añade nada porque se trata de un juicio analítico.

4.4. El uso constitutivo y regulativo de las ideas puras

¿Qué sentido tiene que la razón se vea impulsada «naturalmente» a sintetizar las ideas si no son más que una fuente de errores? ¿Es posible que la razón se vuelva contra sí misma y se confunda? Kant adelantó ya que el error no está nunca en la propia razón sino en el *uso* que hagamos de ella. Es natural, por tanto, que las ideas de la razón sirvan para algo más que para llevarnos al error. Como el ideal al que aspira es el sistema, «aunque sean conceptos trascendentes a nuestra facultad de conocimiento (objetivo), no por eso las ideas son inútiles o superfluas, sino que sirven de principios regulativos, y no sólo para contener (negativamente)... las pretensiones totalizadoras del entendimiento, sino especial y positiva-

mente para conducirlo en su conocimiento de los datos de la naturaleza de acuerdo con un principio de integridad, favoreciendo así el fin último del conocimiento»[55].

Concretamente, «el aprovechamiento concreto de las ideas y, por tanto, de la perplejidad, como medios positivos para la prosecución de los fines de la razón se realiza en la filosofía kantiana mediante el recurso al conocido *als ob*. Lo mismo que en las matemáticas es posible resolver ciertos problemas admitiendo que lo muy aproximado es equivalente en la práctica a lo exacto (lo que se llama error despreciable) —por ejemplo, postulando que una serie convergente coincide con su límite en el infinito—, así propone Kant usar las ideas no como verdaderos principios de síntesis constitutivas de conocimiento, sino "como si" lo fueran... Naturalmente, se trata de una ficción o hipótesis teórica con resultados positivos para la práctica»[56].

Que la razón quiera por naturaleza ir más allá de sus posibilidades no es un fallo, sino la señal de que debe ser usada correctamente: «la razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema»[57]. ¿Cómo puede usarse correctamente esta tendencia en cosmología? «Si, en vez de pretender la existencia de un objeto "mundo" que corresponda a la idea de mundo, tomamos esta idea como principio meramente regulador, es decir, si hacemos conscientemente la ficción de la existencia de ese objeto, entonces esa misma idea nos prescribe que, al

---

[55] FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental*, 116.
[56] Ibidem.
[57] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 502, B 474.

explicar los fenómenos dados, consideremos su serie "como si" fuera infinita, o sea, nos prescribe que procedamos indefinidamente en la explicación de los fenómenos, lo cual da lugar a un ejercicio inacabable de ordenación de los mismos»[58]. Gracias a esta ficción la ciencia puede progresar siempre, nunca se dará por satisfecha; es decir, de este modo queda justificado el ideal de progreso indefinido, propio de la Ilustración, en lo que respecta al conocimiento científico.

Del mismo modo, de la «idea del yo, utilizada de modo debido, es decir, utilizada "como si" le correspondiera un objeto, aunque bien sabido que no fenoménicamente, sólo resultan ventajas. La ventaja fundamental consiste en servir para la distinción entre los fenómenos en el espacio y los fenómenos internos o actos del pensar, distinción que evita la tentación de aplicar leyes empíricas de fenómenos corporales a los fenómenos de este último»[59]. Los fenómenos externos se refieren al mundo, y se dan siempre en el espacio y el tiempo; los internos no se dan más que en el tiempo, pues no podemos localizar espacialmente un pensamiento o un acto voluntario. La idea de alma, bien usada, nos hace entrever la libertad, pues las leyes del mundo físico no pueden aplicarse a los fenómenos de la experiencia interna. De momento hacen ver que la libertad es posible porque su idea no es contradictoria. Es decir, aquí Kant está sentando las bases para explicar la *autonomía* de la voluntad.

La idea de Dios es también muy útil si se la usa correctamente. De entrada, «si, en vez de objetivar la idea

---

[58] FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental*, 120.
[59] Ibidem, 123.

de Dios, la tomamos "como si" fuera un objeto (aquel objeto que nos permite unificar toda la experiencia) y "como si" fuera el fundamento supremo y omnisuficiente de todos los fenómenos, y "como si" los objetos procedieran de él como de su arquetipo, entonces el concepto trascendental de Dios viene a ser en sentido propio un concepto *deísta*, cuya validez objetiva no queda indicada, sino sólo su utilidad al servicio de la suprema y necesaria unidad de toda experiencia posible»[60]. Para el deísmo Dios es sólo el gran arquitecto de universo, que ha creado la maquinaria y la ha puesto en movimiento.

Para Kant este concepto de Dios es válido pero insuficiente. En obras posteriores, al tratar de los juicios teleológicos y de la ética, lo ampliará con otros atributos. De momento, al menos, la razón teórica encuentra en él el ideal supremo que le moverá a investigar sin descanso y a ampliar continuamente sus conocimientos.

Como puede verse, las ideas de la razón no son falsas más que si se las toma como realidades. La razón las sintetiza, en cambio, porque le son *útiles*, ya que sin ellas se estancaría. Usadas adecuadamente en lugar de inducirnos al error, nos llevarán a progresar en las ciencias.

5. Los beneficios de la tarea crítica

Kant insiste con frecuencia en que los resultados de la crítica de la razón son negativos: marcar sus límites para evitar el error. Esto no quiere decir que su utilidad sea

---

[60] Ibidem, 132.

mínima o que tanto trabajo reporte pocos beneficios. Al contrario, «sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas»[61].

Se evita el materialismo no porque se haya demostrado la existencia del alma y de Dios, sino porque no se puede demostrar que no existan. El fatalismo se corta de raíz cuando se sabe que la razón es limitada y por tanto no puede explicarlo todo mediante causas mecánicas. Lo dicho sobre el materialismo vale igualmente para el ateísmo: no se puede demostrar la existencia de Dios, pero tampoco que no exista. La incredulidad de los librepensadores, de ciertos ilustrados, carece de fundamento porque la autonomía de la razón no implica el rechazo de la fe, al menos cuando ésta versa sobre la propia razón. Además, al conocer los límites del conocimiento, puede determinarse con precisión qué conocimientos son científicos y ciertos y cuáles meras opiniones, aunque algunos, los fanáticos, los defiendan como dogmas. Lo mismo vale para las supersticiones, que atribuyen a causas sobrenaturales lo que puede explicarse racionalmente.

Todos éstos son errores propios de las personas corrientes, no sólo de algunos filósofos. Los filósofos modernos se mueven, le parece a Kant, entre dos posturas extremas inadmisibles: el idealismo y el escepticismo. El idealismo al que se refiere Kant no es, naturalmente, el

---

[61] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B XXXIV.

idealismo absoluto, que es históricamente posterior y que, a pesar suyo, tuvo su raíz en sus propias ideas, sino el de los filósofos racionalistas y algunos empiristas como Berkeley. El escepticismo tiene su principal representante en Hume.

La filosofía crítica salva todos estos escollos, lo cual no es poco. Pero no queda aquí la cosa. Si la razón aspira a más conocimientos de los que puede obtener en su uso teórico, será porque puede lograrlos de otro modo. Descubrir otro uso de la razón, así como un nuevo horizonte, más allá de la naturaleza física, es la nueva tarea que la crítica propone a la razón: «la mayor —y tal vez la única— utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores. Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón. De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso *práctico*»[62].

---

[62] Ibidem, A 795-796, B 823-824.

Confiando en que la razón no puede contradecirse a sí misma, en que puede superar finalmente todas las antinomias y perplejidades, Kant estudiará a continuación la razón práctica, ya que «precisamente esos límites que nos protegen de la perplejidad marcan la diferencia entre lo que deseamos y lo que podemos saber. Pero, si se distingue entre lo que deseamos y lo que podemos realmente saber, además de poder evitarse la perplejidad, queda también al descubierto que lo que deseamos naturalmente saber no es sólo más amplio que lo que podemos realmente saber, sino —y esto es lo decisivo— que es independiente de lo objetivamente sabible; dicho con más claridad: queda al descubierto que la índole de la razón es fundamental y esencialmente volitiva»[63].

---

[63] FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental*, 110.

V. Una moral autónoma. La crítica de la razón práctica

1. El *factum* de la conciencia moral

El punto de partida de la ética kantiana no es la filosofía, ni la historia de la filosofía, sino un «hecho» que se nos manifiesta en nuestro interior. La ética como ciencia no es otra cosa que la reflexión sobre este hecho para obtener todas las consecuencias posibles. Así como la pregunta sobre qué puedo conocer tenía como guía para su respuesta el «hecho» de la existencia de las matemáticas y la física, la pregunta sobre qué debo hacer tiene la respuesta contestada antes de empezar a investigar. Hace falta, sin embargo, dar razón de ella y fundamentarla.

Un texto puede servir de introducción: «la ley moral es dada como un *factum* de la razón pura del cual somos conscientes *a priori* y que resulta cierto apodícticamente, aunque no quepa hallar en la experiencia ningún ejemplo de que haya sido cumplida escrupulosamente. Por lo tanto, la realidad objetiva de la ley moral no puede verse probada por una deducción, ni tampoco por un empeño de la razón teórica subvenida especulativa o empíricamente y, por consiguiente, aun cuando se quisiera renunciar a la certeza apodíctica, tampoco podría verse confir-

mada por la experiencia y quedar así demostrada *a posteriori*, pese a todo lo cual se mantiene firme por sí misma»[1].

Kant afirma aquí, en primer lugar, que la existencia de la ley moral se constata como un puro hecho, como algo que, queramos o no, se presenta por sí mismo «apodícticamente», o sea, de un modo necesario y evidente. Además, ese hecho no es un dato de experiencia, no es captable por los sentidos, ni tampoco es la consecuencia de una demostración o un razonamiento. Se trata, por el contrario, de un hecho de la «razón pura», de modo que incluso aunque la experiencia nos mostrara que nadie la cumple, no por eso deja de ser evidente y necesaria.

La existencia de la ley moral coincide con la conciencia moral: todo hombre, en su interior, siente que debe hacer algunas acciones, que debe evitar otras, siente remordimientos, etc. Todo esto ocurre en su interior y aunque pueda ser interpretado como un hecho meramente «psicológico», Kant advierte que es mucho más profundo: no se trata de un sentimiento «subjetivo», de un hecho de experiencia interna, sino de una realidad «objetiva» que no puede atribuirse más que a la razón y, en concreto, a la razón pura, puesto que no se basa en ningún dato empírico[2].

Contra Hume y Rousseau, que fundamentaban la moral en los sentimientos, Kant piensa que es la razón la

---

[1] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 122-123. Ak. V, 47.

[2] Sobre la ley moral como hecho de la razón, cfr. GONZÁLEZ, A.M., *El "Faktum" de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 75, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

que a sí misma se manda o se prohibe, se corrige, se llena de remordimientos, etc. Partiendo de que la razón actúa siempre por un *interés*, ella misma debe darse cuenta de si sus decisiones favorecen o se oponen a dicho interés. Nada ni nadie puede estar más *interesado* en alcanzarlo que ella misma, puesto que emana de su misma naturaleza. Por eso la conciencia moral no es algo añadido a la razón, algo que pueda darse o no darse, sino que forma parte de la propia razón: es la razón práctica. De ahí que Kant pueda escribir: «la realidad objetiva de una voluntad pura o, lo que viene a ser una y la misma cosa, de una razón pura práctica, es dada *a priori* en la ley moral por algo así como un *factum*, pues así cabe llamar a una determinación de la voluntad que es inevitable aunque no descansa sobre principios empíricos»[3].

2. La realidad objetiva de la idea de libertad

En la *Crítica de la razón pura* Kant hizo ver que la razón teórica relaciona siempre los fenómenos según leyes necesarias; por eso, en la naturaleza es impensable una causa libre, y por eso mismo la idea de libertad, o mejor, de un ser que actúa de acuerdo con fines, es una mera idea de la razón a la que no le corresponde ningún contenido objetivo. Brevemente: no es posible demostrar la existencia del alma ni de Dios porque no existe ningún contenido empírico que les proporcione realidad objetiva.

---

[3] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 132. Ak. V, 55.

En cambio, ahora, partiendo del *factum* de la conciencia moral, dicha idea cobra realidad, no empírica, pero sí racional, «porque la libertad es algo efectivo, dado que esta idea se revela por medio de la ley moral»[4]. Si la conciencia nos manda, nos impone una ley moral derivada de la propia razón, necesariamente ha de ser libre puesto que se determina a sí misma como causa final, «pues el hecho mismo de que en cuanto razón pura sea efectivamente práctica, viene a demostrar por sí solo tanto su realidad como la de sus conceptos y torna estéril el ponerse a sutilizar en contra de su posibilidad»[5].

La razón pura, es decir, sin mezcla de contenidos tomados de la experiencia, es por sí misma práctica, puesto que legisla, da leyes. Esto quiere decir que la razón es antes práctica que teórica, que su verdadero y principal uso es el práctico, que, por tanto, siempre se mueve por un interés, y que dicho interés no lo toma de la experiencia sino que reside en ella misma. Por eso ha de ser libre. Aunque la libertad no pueda ser «demostrada» racionalmente, se *manifiesta* en la existencia de la conciencia moral: «si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros»[6].

---

[4] Ibidem, prólogo, 52. Ak. V, 4.
[5] Ibidem, 51. Ak. V, 3.
[6] Ibidem, 52-53. Ak. V, 4, nt.

La libertad no se puede demostrar, pero tampoco hace falta puesto que se *muestra* en la conciencia como su condición de posibilidad. Sin necesidad de recurrir a la experiencia, sin aplicar las categorías a ninguna intuición empírica, sabemos de su existencia: «en parangón con la razón especulativa se concita aquí un fundamento simplemente *subjetivo* del asentimiento, el cual presenta sin embargo una validez *objetiva* para una razón igualmente pura, pero práctica... Y ésta no es una exigencia hipotética..., sino una exigencia *legal* de admitir algo sin lo cual no puede suceder aquello que uno *debe* imponerse inexorablemente como designio de su hacer o dejar de hacer»[7].

Dicho de otro modo, los hechos de experiencia ceden su puesto, para hacer válido el conocimiento, a un *factum rationis* que, en lugar de situarnos ante un mundo de *fenómenos*, nos introduce en el de los *noúmenos* o cosas en sí: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios que, como veremos, van implicadas en la ley moral que la conciencia nos impone.

3. La razón práctica

La pregunta ¿qué debo hacer?, tal como Kant ha concebido el conocimiento, ha de tener una respuesta muy distinta de la clásica. Si tienen que existir conocimientos *a priori* porque negarlo «sería tanto como si alguien pretendiese demostrar por medio de la razón que no existe razón alguna»[8], y dichos conocimientos dan *forma* a las

---

[7] Ibidem, 53-54. Ak. V, 4-5.
[8] Ibidem, 64-65. Ak. V, 12.

impresiones sensibles para construir así el «objeto» de conocimiento, es decir, si lo conocido no es nunca la realidad sino el *fenómeno*, entonces es imposible que la ética se base en la realidad misma y en la naturaleza humana.

En el pensamiento moderno se habían dado respuestas parecidas, pero las éticas resultantes eran «subjetivas»: la certeza en Descartes, el emotivismo en Hume, etc. Kant busca, en cambio, una ley moral «racional» y, por tanto, universal y necesaria. ¿Dónde encontrarla si la razón no puede conocer la realidad?

Esto no es una dificultad pues «en su opinión, la praxis ética es algo mucho más primario que la ciencia. Pertenece como tal a todo hombre, tanto al sabio moralista como al labrador que hinca su arado en el surco. Hacerla depender del conocimiento es privilegiar al docto que sabe lo que se debe hacer frente al ignorante que no lo sabe... La ética de Kant será, pues, una ética autónoma, una ética que no pasa por el rodeo del conocimiento y que tiene lugar únicamente por el hecho de que el hombre es hombre, es decir, un ser racional para quien tiene sentido la determinación de la propia conducta»[9].

Según esto, la razón en su uso práctico es siempre, necesariamente, razón pura: sólo puede legislar moralmente si vuelve la espalda a la experiencia, si prescinde de ella por completo. Y a la inversa: la razón pura es, en sí misma, práctica, y sólo de un modo derivado y secundario, teórica. Esta conclusión es importante porque es la comprobación, dentro del sistema kantiano, de que la razón se mueve siempre por un interés, y que el interés

---

[9] COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 203-204.

práctico es el que dirige el uso de la razón teórica. «Si la razón puede ser práctica de suyo y lo es realmente, tal como demuestra la conciencia de la ley moral, entonces sólo es una y la misma razón quien siempre juzga según principios *a priori* con un propósito teórico o uno práctico»[10].

Otra conclusión que se sigue de lo dicho es que la crítica de la razón práctica no será una crítica de la razón pura sino, al contrario, de la razón que se aplica a pensar los datos de experiencia: la razón teórica «exigía una crítica no en tanto que ofrecía la realidad de sus funciones trascendentales como hechos puros de la razón, sino en tanto que pretendía aplicarlas a objetivos distintos de ella. En otras palabras, en su función teórica la razón cabalgaba sobre la experiencia. Precisamente por ello engendraba desconfianza, siempre que pretendía referirse a la realidad en sí misma más allá de las fronteras de la experiencia. La razón pura práctica, en cambio, ni tiene ni puede tener tal pretensión... La razón pura práctica está libre de toda crítica, pues tiene perfecto derecho a conducirse como se conduce. Hay pues entre ambas obras una curiosa inversión de actitudes. En la primera *Crítica* se sometía a juicio el uso puro teórico de la razón; aquí, en cambio, se somete a juicio el uso empírico-práctico. En la primera *Crítica* se declaraba ilegítimo el primer uso por ser trascendente; aquí, en cambio, el uso trascendente y, por ende, ilegítimo es el segundo»[11].

La *Crítica de la razón práctica* será, pues, la crítica del uso empírico de la razón práctica, no la del uso puro.

---

[10] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 236. Ak. V, 121.

[11] COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 206.

3.1. Razón práctica y voluntad

En la filosofía moderna, y en concreto en los autores racionalistas, fue normal identificar razón y voluntad. Kant hace lo mismo, aunque reserva el nombre de voluntad sólo para la razón práctica. Puesto que la razón se determina a sí misma, al hacerlo se convierte en *causa* de sus propios actos y en cuanto tal debe llamarse voluntad. «Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica»[12].

En el fondo de esta identificación está el deseo de resolver un grave problema que recorre toda la historia de la filosofía desde sus inicios, que no es otro que el de la racionalidad de la libertad. En la filosofía aristotélico-tomista se acepta la existencia de la *voluntas ut natura*, de un deseo o impulso «natural» y por tanto no racional hacia el bien; dicho movimiento se hace libre al entrar en contacto con la razón, o sea, en la *voluntas ut ratio*, pues en ese momento, cuando la razón delibera e impera, la voluntad se autodetermina, aceptando o no la guía de la razón[13].

Esta explicación fue abandona en el siglo XIV, cuando la voluntad se entiende como espontaneidad, como una

---

[12] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 91. Ak. IV, 412.

[13] Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q, 10, a. 1, donde se pregunta si se mueve la voluntad hacia algo por naturaleza y se responde que sí; idem en *De Veritate*, q. 22, a. 5: *«si la voluntad quiere algo por necesidad»*.

fuerza que siempre, también después del imperio de la razón, sigue indeterminada y sin que las «razones» la inclinen lo más mínimo en una dirección u otra. Entre otros motivos porque dicha concepción no acepta que, ante el Bien Absoluto, la voluntad no puede no quererlo, es decir, no sea libre.

¿Cómo explicar la libertad de modo que nunca se sienta inclinada a algo, incluido el Bien Absoluto, sin que desaparezca? El pensamiento moderno rechazó la idea de un deseo natural del bien (*voluntas ut natura*) y buscó una respuesta más apropiada a su ideal de emancipación y autonomía. Pero ¿resuelve la *espontaneidad* este problema?

Kant ha dirigido todo su pensamiento en esta dirección: «el problema nuclear de la modernidad es el de la *racionalidad de la libertad*, que Kant intenta resolver en la línea de una *liberación de la razón*. En un primer acercamiento, esta *liberación de la razón* se puede considerar como el ideal ilustrado por excelencia: significa una inversión de las relaciones de dependencia, una revolución ontológica y gnoseológica. Se trata de liberar a la razón humana del dominio de una naturaleza antropomórficamente configurada, sin caer... en ese *naturalismo del anthropos* en el que habían incurrido los empiristas británicos y los materialistas continentales»[14].

El materialismo hacía del hombre un ser más de la naturaleza: la espontaneidad, más que *liberar* al hombre, lo convertía en un animal más. El empirismo explicaba el conocimiento y la voluntad a partir de las leyes psicológicas de la naturaleza humana, sin salvar, por tanto, la libertad.

---

[14] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 148.

Kant procede por pasos. En la *Crítica de la razón pura* ha hecho ver que el hombre no se rige por las leyes de la naturaleza porque dichas leyes son impuestas por la razón. Es la razón la que se impone a la naturaleza, no a la inversa.

Pero debe ir adelante, debe explicar ahora cómo es posible que la voluntad no se mueva por un impulso ciego, natural, sino racional. Y piensa conseguirlo identificándola con la razón práctica. Después de muchas vacilaciones, Kant renuncia a una explicación racional: la razón práctica, o sea, la voluntad, es libre, aunque este hecho es inexplicable; se manifiesta en el *factum* de la conciencia moral, no puede ser negado por la propia razón, pero tampoco puede ser explicado: «en esta segunda *Crítica*, Kant no tiene más remedio que reconocer que la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad. Pero... niega todo valor cognoscitivo a esta fundamentación ontológica (lo cual, por cierto, está al borde de la inconsecuencia). Sostiene, entonces, que la moralidad es la *ratio cognoscendi* de la libertad... La moralidad se ha quedado sin el fundamento que la libertad podía proporcionarle. La moralidad se ha convertido en un mero *factum* de la razón, es decir, en algo tan extraño como un dato racional. Ya no es un dato pasivamente recibido, como eran las impresiones sensibles, sino la ley que la razón se da a sí misma sin saber por qué. Es un *factum* que ocupa en precario el lugar del fundamento»[15].

La voluntad es libre y la libertad es racional porque la propia razón, al hacerse práctica, se da su propia ley. ¿De dónde proviene la ley?, ¿qué criterio sigue la razón para formularla?, ¿por qué, en último extremo, se somete a sí

---

[15] Ibidem, 156-157.

misma? Kant ha querido librar a la voluntad de la espontaneidad natural, y para ello la ha sometido a la espontaneidad de la razón. De la naturaleza inanimada ha pasado a la naturaleza racional, sin abandonar por ello la naturaleza, que era, sin embargo, su propósito. Pero ha abierto un abismo entre ambas naturalezas, un dualismo del que no podrá librarse nunca: «así las cosas, las relaciones entre naturaleza y razón en el ámbito ético no pueden ser más que de disconveniencia. La precariedad de este fundamento se manifiesta inmediatamente en un problema que es básico en todo enfoque ético: la aporía del *mal moral*. En el planteamiento clásico —a grandes líneas— el mal moral proviene básicamente del posible desacuerdo del dictamen práctico de la razón con la naturaleza racional de la persona humana. En Kant este desacuerdo es inevitable, pero no se presenta como malo, sino precisamente como bueno. Esta inversión de las relaciones entre naturaleza y razón constituye precisamente la "revolución copernicana en la ética", que Kant pretende haber realizado. Al liberarse del acuerdo con lo tendencial y pulsional, la libertad ha superado el estrecho cerco del egoísmo natural, para abrirse a un ámbito práctico de comunicación universal entre los hombres e incluso entre todos los seres racionales»[16].

3.2. La espontaneidad de la razón

El conocimiento del mundo no es la fuente de las normas morales; el conocimiento de la naturaleza humana, tampoco. Kant va «liberando» a la razón de todas las ata-

[16] Ibidem, 157-158.

duras que podrían limitar sus actos. Kant justifica la *Crítica de la razón práctica* para hacer ver «si no se cree en extremo necesario escribir por fin una filosofía moral pura que se halle completamente depurada de cuanto pueda ser sólo empírico y concierna a la antropología». Lo que valga para la razón humana ha de valer para todo ser racional, incluso no humano, si existiera, porque «cualquiera habrá de reconocer que un mandato como "no debes mentir", o las restantes leyes genuinamente morales, no es algo que valga tan sólo para los hombres y no haya de ser tenido en cuenta por otros seres racionales; tendría que reconocer, por lo tanto, que el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura»[17].

Los términos «puro» y «*a priori*» adquieren ahora un nuevo significado. No sólo se oponen a empírico y *a posteriori* sino que manifiestan otro mundo, no *fenoménico* sino *nouménico*, enteramente racional, disociado del mundo sensible, en el que se encuentran la razón y la libertad. El *factum* de la conciencia, por tanto, más que encerrar al hombre en la subjetividad, lo abre al verdadero mundo, al de las cosas en sí, transfenoménico, desconocido e incognoscible para la razón teórica, pero exigido por la razón práctica y la libertad. Si la naturaleza depende enteramente de las causas eficientes, éste es, en cambio, el *reino de los fines*[18]. Un ser que determina sus fi-

---

[17] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 56. Ak. IV, 389.

[18] Cfr. Ibidem, 121 s. Ak. IV, 433 s.

nes es necesariamente autónomo; ése es precisamente el caso del hombre.

«Definimos a la "naturaleza" en su sentido más universal como la existencia de cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de los entes racionales en general supone su existencia bajo leyes condicionadas empíricamente, lo que comporta su *heteronomía* para la razón. La naturaleza suprasensible de esos mismos seres supone por el contrario su existencia conforme a leyes que son independientes de toda condición empírica, con lo cual pertenecen a la *autonomía* de la razón pura. Y como aquí esas leyes conforme a las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento son prácticas, esta naturaleza suprasensible, en tanto que podemos forjarnos un concepto de ella, no es sino *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*»[19].

La espontaneidad no consiste, por tanto, en una fuerza ciega que se desata sin dirección y sentido definidos. Más bien la espontaneidad de la razón, en cuanto que debe estar sometida a leyes, está también *determinada*, pero como dichas leyes emanan de ella misma, es *autónoma*. De este modo es como Kant cree conjugar la libertad con la espontaneidad y la autonomía. ¿No volvemos a encontrarnos ante un autómata espiritual? Kant lo niega[20], porque la espontaneidad de la que él habla no es «psicológica», sino trascendental, situada fuera del espacio y del tiempo, impensable mediante las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento[21].

---

[19] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 116-117. Ak. V, 43.

[20] Cfr. Ibidem, 197. Ak. V, 97.

[21] «Cabría decir también que en esta filosofía hay dos clases de deseos, los que son efecto del sentimiento de agrado y los que son causa del mismo: los primeros son los deseos sensibles o inclinaciones, los segundos

No hay que olvidar que, al abandonar el mundo fenoménico, nos encontramos en el reino de los fines, reino incomprensible por la razón teórica e inexplicable. Nos movemos aquí no tanto por argumentos cuanto por *ideas puras*, carentes por completo de contenido empírico. La imaginación, más que una ayuda, es un estorbo.

4. Crítica de la heteronomía moral

No es fácil mantenerse en el mundo suprasensible y actuar siempre de acuerdo con el dictado de la razón pura. Tanto más cuanto que, en el caso del hombre, pertenece también, por su cuerpo, al mundo sensible. Como seres sensibles deseamos la felicidad; como seres racionales, en cambio, la razón nos manda olvidarnos de todos los bienes materiales y psíquicos.

Una vez que Kant ha abierto una brecha entre el mundo sensible y el inteligible, las relaciones entre ambos son de oposición: hacer caso a uno es desentenderse del otro. El hombre no puede, de ningún modo, hacerlos compatibles. La «autonomía» de la voluntad ha exigido establecer una ruptura con la naturaleza sensible. Querer armonizarlos no llevaría más que al fracaso, a la hetero-

---

son los deseos racionales. Pero lo más notable es que, entendida así, o sea, como sentimiento de agrado que se sigue a manera de efecto a partir de los deseos de la razón, Kant llega a admitir la existencia de una *propensio intellectualis*, es decir, la existencia de ciertos deseos y sentimientos habituales, nacidos espontáneamente de la razón, que ponen en marcha la actividad del entendimiento, y que generan el interés especulativo de la misma (*Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 213)». FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, 113.

nomía, a la dependencia de los instintos. La moralidad no tiene nada que ver con la felicidad, y la felicidad es un impedimento para la moralidad.

Por eso Kant sienta como «teoremas» las siguientes tesis: primero: «todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento para determinar la voluntad son en suma empíricos e incapaces de proporcionar ley práctica alguna»; segundo: «todo principio práctico material pertenece por el hecho de serlo al mismo e idéntico género, cayendo en suma bajo el principio universal del amor hacia uno mismo o felicidad propia»[22].

La ley moral ha de ser *categórica* o incondicionada: si su cumplimiento dependiera de una condición, bastaría con no aceptar ésta para no sentirse obligado por la ley. Esto sucede siempre que se busca un «fin» externo a la propia razón, ya sea éste la felicidad, el placer, el cielo o cualquier otro. En estos casos no es la razón sino el fin (externo a la razón) el que nos impone la ley. La razón sería «dirigida» por el objeto, no se determinaría a sí misma, no sería autónoma.

Además, fuera de la razón, o sea, del mundo suprasensible, todos los bienes, por muy elevados que parezcan a primera vista, se desean para satisfacer el amor propio, o sea, el egoísmo. Quien desea, depende, se siente atraído e inclinado hacia el objeto de su deseo, reconociendo implícitamente que actúa por un interés extraño a la razón. La rectitud de la voluntad, en este caso, queda en entredicho, pues los deberes dejan de serlo y se transforman en

---

[22] Ibidem, 80-82. Ak. V, 21-22.

caprichos, búsqueda de beneficios o de bienes externos que atan a la libertad: «si la materia del querer (la cual no puede ser sino el objeto de un deseo) se ve asociada con la ley, entrando en la ley práctica *como su condición de posibilidad*, se desprenderá de todo ello una heteronomía del albedrío, o sea, una dependencia respecto de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, con lo que la voluntad no se da una ley a sí misma, sino tan sólo la prescripción de acatar racionalmente leyes patológicas. Pero la máxima..., lejos de establecer obligación alguna de esta manera, se contrapone incluso al principio de una razón *pura* práctica y con ello también se opone a la intención moral, aun cuando la acción resultante fuese acorde con la ley»[23].

En resumen, Kant está convencido de que la ética es el saber y la actividad propiamente humanos y por tanto no puede quedar sometida a la naturaleza, incluida la humana, a las tendencias o inclinaciones. La ética debe brotar toda ella de la propia razón, sin contaminarse con el mundo sensible, el cual se rige por causas mecánicas ajenas a los fines y los intereses de la razón.

5. El deber

El amor no es propio de la voluntad tal como Kant la entiende. Si la voluntad fuera un deseo o una inclinación (noción de *voluntas ut natura*), sería irracional, porque dicho deseo sería anterior a la razón. El amor, desde este

---

[23] Ibidem, 102. Ak. V, 33

punto de vista, encierra siempre un cierto egoísmo, una satisfacción personal, ya que es la satisfacción de un deseo: «es muy hermoso hacer el bien por amor hacia los seres humanos y en aras de una compasiva benevolencia o ser justo por amor al orden, mas eso no constituye aún la genuina máxima moral de nuestra conducta, la máxima que conviene a nuestro punto de vista *en cuanto seres humanos* entre entes racionales, cuando con esa orgullosa presunción propia de los voluntarios nos atrevemos a situarnos por encima del pensamiento del deber y, al margen del mandato, pretendemos hacer simplemente porque nos viene en gana una cosa para la cual no precisaríamos mandato alguno»[24].

El amor, la benevolencia, la compasión, no son racionales, no requieren una ley, sino que surgen espontáneamente de la naturaleza sensible del hombre, con frecuencia incluso contra la razón y la ley. Por eso dice Kant que el amor no se puede imponer ni mandar, «pues un mandato relativo a que se deba hacer algo de buena gana es contradictorio»[25]. Lo que debe hacerse hay que hacerlo con o sin ganas, y si no no es ningún deber, y si se manda algo que se desea, el mandato está de sobra.

¿Por qué debe actuar entonces un ser racional? ¿Qué motivación es la adecuada a su naturaleza «suprasensible»? Empeñado en racionalizar la libertad, Kant no admite otra razón que el deber. «El deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley»[26]. Como la

---

[24] Ibidem, 176. Ak. V, 82.

[25] Ibidem, 177. Ak. V, 83.

[26] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 74. Ak. IV, 400.

ley emana de la propia razón, el deber consiste en hacer siempre lo que la razón manda, al margen de nuestras inclinaciones y deseos. En el fondo se trata de que no haya ninguna motivación que se anticipe a la propia razón: «el valor moral de la acción no reside, pues, en el efecto que se aguarda de ella, ni tampoco en algún principio de acción que precise tomar prestado su motivo del efecto aguardado. Pues todos esos efectos (estar a gusto con su estado e incluso el fomento de la felicidad ajena) podían haber acontecido también merced a otras causas y no se necesitaba para ello la voluntad de un ser racional, único lugar donde puede ser encontrado el bien supremo e incondicionado»[27].

La plena autonomía sólo se logra si la razón es no sólo el móvil de nuestras acciones, sino el primero y único. De lo contrario no se logrará nunca la «emancipación» del hombre: de la naturaleza externa, de la propia naturaleza humana, de la sociedad, etc.

Queda por ver qué entiende Kant por «respeto», pues es un término difuso. «Se me podría reprochar que tras la palabra *respeto* sólo buscara refugio para un oscuro sentimiento, en lugar de solventar con claridad este asunto mediante un concepto de la razón. Ahora bien, aun cuando el respeto es desde luego un sentimiento, no se trata de un sentimiento *devengado* merced a influjo alguno, sino de un *sentimiento espontáneo* que se produce gracias a un concepto de la razón... Aquello que reconozco inmediatamente como una ley para mí, lo reconozco con respeto, lo cual significa simplemente que cobro conciencia de la *su-*

---

[27] Ibidem, 74-75. Ak. IV, 401.

bordinación de mi voluntad bajo una ley sin la mediación de otros influjos sobre mi sentido»[28].

El respeto es la aceptación de la subordinación a la propia razón, un sentimiento espontáneo que se enfrenta al amor propio y a los propios deseos, derivados todos ellos de la naturaleza humana, que a la vez que nos humilla nos enaltece: «podemos apercibirnos *a priori* de que la ley moral, en cuanto fundamento para determinar la voluntad, ha de originar un sentimiento al hacer acallar todas nuestras inclinaciones, sentimiento que puede ser tildado de "dolor", obteniendo así el primer y quizá también único caso en que podemos determinar *a priori* por conceptos la relación de un conocimiento... con el sentimiento de placer o displacer»[29]. El egoísmo y la vanidad son sustituidos, de este modo, por el respeto hacia uno mismo, o sea, por el «*amor propio racional*», cuyo *interés* no es egoísta puesto que se basa en la razón pura y deja de lado todas las inclinaciones sensibles.

De aquí se sigue un principio fundamental de la ética kantiana: «una acción por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción; por lo tanto no depende de la realidad del objeto de la acción, sino simplemente del *principio* del *querer* según el cual ha sucedido tal acción, sin atender a objeto alguno de la capacidad desiderativa»[30]. No basta, por tanto, actuar «conforme al deber»; se debe actuar sólo «por deber». Una acción con-

---

[28] Ibidem, nt.

[29] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 162. Ak. V, 73.

[30] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 73. Ak. IV, 399-400.

forme con el deber es legalmente buena, pero no lo es moralmente, porque la *intención* no es recta. Cumplir no es suficiente; además se requiere *humillar* las propias inclinaciones, purificarlas, y hacerlo sólo porque así lo dicta la propia razón.

Con frecuencia se habla del rigorismo kantiano: lo que hay que hacer se hace exclusivamente por deber, dejando de lado los gustos e incluso el amor que podamos sentir por otra persona. Pero no hay que olvidar que tras él se esconde lo que Kant llama «amor propio racional», el sometimiento a la propia razón gracias al cual el hombre se libera del sometimiento a todo lo que no sea él mismo.

En Santo Tomás, la moralidad de una acción dependía del objeto, del fin y de las circunstancias. Kant elimina el objeto y las circunstancias y se queda sólo con el fin o intención con que se realiza la acción. Sea lo que sea aquello que hagamos, será bueno si se hace por obedecer a la propia conciencia. Por eso considera que el concepto de «conciencia errónea» es contradictorio. Cabe engañarse a sí mismo, no ser sincero; pero es imposible que la conciencia se equivoque; una persona puede equivocarse al juzgar, pero la conciencia, incluso la que se apoya en un juicio falso, no: «puedo, desde luego, errar en el juicio *en el que creo* tener razón: pues esto pertenece al entendimiento, que sólo juzga objetivamente (verdadero o falso); pero en la conciencia de *si yo creo de hecho* tener razón (o solamente lo pretendo), no puedo errar en absoluto, porque este juicio o, mejor, frase, dice meramente que yo juzgo así el objeto»[31].

---

[31] KANT, I., *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea.* En *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, 236.

Siendo la conciencia la fuente primera y única de la moralidad, no es posible acudir a otra instancia superior para corregirla o formarla. Queriendo formular una ética de valor universal y necesario, Kant acaba, sin embargo, en el subjetivismo, no sólo porque todos estamos expuestos al error, sino porque nunca podemos saber hasta qué punto juzgamos con rectitud de intención.

6. La ley moral: el «imperativo categórico»

¿Cuál es la ley que la razón se da a sí misma como norma para obrar? ¿Cómo formularla si ha de carecer de contenido, si no puede referirse a ningún objeto? En un conocido texto Kant afirma: «no es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*... La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas»[32].

La voluntad es buena cuando la *intención* que le mueve lo es, independientemente de que decida hacer esto o aquello, ya sea amar u odiar, hacer justicia o matar. Porque lo que debe hacerse no depende de la *materia* de

---

[32] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 63-64. Ak. IV, 393-394.

la acción, del acto que se va a hacer u omitir, sino sólo del motivo por el que se realiza.

La pregunta ahora toma la siguiente forma: ¿qué debe mover a la voluntad?, ¿qué debe proponerse al tomar decisiones? Hay que tener en cuenta que las decisiones son siempre concretas, pues las acciones se refieren siempre a casos y situaciones particulares.

La voluntad buena debe guiarse por un motivo, siempre el mismo, pues en otro caso la conducta sería errática, carecería de unidad. La ley moral, en cuanto que ha de indicarlo, será sólo una. No hacen falta muchos mandamientos, ni consejos, ni virtudes: basta con fijar la mirada en esa idea para tomar la decisión adecuada.

La ética de Kant no tiene precedentes en la historia de la filosofía. Como ya se ha dicho, supone una «revolución copernicana» semejante a la de su teoría del conocimiento. Como el bien no reside en la realidad sino en la voluntad, ésta será buena cuando se rija por una ley puramente formal: «si a una ley se le despoja de toda materia, o sea, de cualquier objeto de la voluntad (en cuanto fundamento para determinarla), no queda nada salvo la simple forma de una legislación universal»[33].

Kant dio varias formulaciones del imperativo categórico; la más general es la siguiente: «obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal»[34]. ¿Qué quiere decir esto? Las «máximas» son mandatos subjetivos válidos sólo para quien las formula; como cada

---

[33] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 91. Ak. V, 27.
[34] Ibidem, 97. Ak. V, 30.

persona se encuentra en una situación única, distinta de la de los demás, ha de concretar las leyes universales teniendo en cuenta su caso. Pues bien, lo que la ley moral manda es que actuemos siempre por máximas que puedan elevarse a leyes de valor universal o, dicho de otro modo, que nunca nos consideremos una excepción. ¿Cualquier otra persona que se encontrara en nuestra misma situación debería actuar como uno cree que debe hacerlo? Sí, pues entonces la máxima es recta. No, pues en ese caso la máxima carece de valor.

Como la razón tiene valor universal y necesario, pues en eso consiste la «objetividad», el imperativo categórico propone actuar siempre por un motivo que reúna esas características. Cualquier ser racional debería estar en condiciones de asentir a nuestras decisiones, las consideraría «racionales», porque podría asumirlas como propias.

¿Dónde ha ido la razón a buscar la ley moral? En sí misma, «por lo tanto, la ley moral no expresa sino la *autonomía* de la razón pura práctica, o sea: la libertad»[35]. Kant considera que la aplicación de esta ley en la práctica es tan fácil que no duda en escribir: «qué forma se acomoda en la máxima a una legislación universal, y cuál no, es algo que puede llegar a discernir el entendimiento más común carente de toda instrucción»[36]. No debe confundirse con la llamada «regla de oro» del Evangelio, según la cual no hemos de hacer a los demás lo que no queramos que nos hagan a nosotros. Esta regla, según Kant, es egoísta: no nos dice que pensemos en los demás, que universalicemos nuestras máximas, sino que tomemos la pre-

---

[35] Ibidem, 102. Ak. V, 33.
[36] Ibidem, 91. Ak. V, 27.

caución de no molestar a los demás para que luego nos paguen con la misma moneda[37].

En definitiva, lo que Kant ha logrado ha sido una ley que reúne las siguientes propiedades: es *a priori*, no basada en la experiencia; es *formal*, ya que no hace referencia al contenido o materia de las acciones; es *autónoma*, pues proviene de la propia razón, y por todo ello es válida para todo ser racional; y además el imperativo es *categórico*, no hipotético o condicionado, puesto que no está sometido a ninguna condición.

7. Felicidad y moralidad

En un texto ya citado Kant afirmaba que «la razón pura tiene siempre su dialéctica, ya se la considere en su uso especulativo o en el práctico, puesto que reclama la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado y ésta sólo puede ser hallada sin más en las cosas en sí»[38]. En el plano teórico la dialéctica, presentada como una serie de antinomias, se resolvía parcialmente aceptando que el conocimiento humano es limitado, hipotético, porque trata sobre fenómenos, no sobre la cosa en sí. Las «ideas de la razón», en su uso regulativo, permitían acercarse indefinidamente a la realidad, sin llegar nunca a ella.

Pero también la razón práctica se enfrenta a una antinomia, a un par de proposiciones contradictorias de las

---

[37] Cfr. KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 117. Ak. IV, 430, nt.

[38] KANT, I, *Crítica de la razón práctica*, 215. Ak. V, 107.

que, en principio, no sabe cuál es la verdadera y cuál la falsa. Kant la formula así: «en cuanto razón pura práctica busca asimismo lo incondicionado para cuanto se halla condicionado en términos prácticos (aquello que descansa sobre las inclinaciones y la necesidad natural) y, ciertamente, no como fundamento para determinar la voluntad, habida cuenta de que, aun cuando éste también haya sido dado (en la ley moral), sigue buscando la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón pura práctica bajo el nombre de *sumo bien*»[39].

Tenemos muchas inclinaciones y necesidades «naturales» que suponen una «tentación» para la voluntad, pues ésta sabe que, a pesar de ello, debe determinarse sólo por deber, y el deber hace abstracción de cualquier objeto. Pero como dichas inclinaciones existen y no pueden ser anuladas, cabe pensar que debe existir un *sumo bien* cuya posesión colme todos nuestros deseos y aquiete a la voluntad, un sumo bien, en definitiva, al que la propia voluntad debe tender. Por tanto, por un lado se presenta el deber como el único motivo de la voluntad, pero por otro cabe pensar que, si existe el *sumo bien*, será éste el que debe determinarnos a obrar. O en términos más sencillos: ¿lo que nos mueve es el deber o el deseo de alcanzar la felicidad?

La antinomia es clara: ¿se puede ser virtuoso sin ser feliz?, ¿la felicidad implica renunciar a la virtud?

Aunque la primera impresión es que estamos ante un problema que puede echar por tierra la ley moral, Kant se alegra de este conflicto que se presenta ante la razón, pues

---

[39] Ibidem, 216. Ak. V, 108.

de su «solución cabe aguardar un efecto tan provechoso como el obtenido para la teórica, dado que las contradicciones de la razón pura práctica consigo misma, al ser expuestas con franqueza y sin disimulos, imponen una cabal crítica de su propia capacidad»[40].

Cuando la razón ha de enfrentarse consigo misma es cuando se ve obligada a realizar su propia crítica y a conocer, por tanto, su alcance y sus límites. La dialéctica de la razón, aunque de entrada produzca perplejidad, hace posible su avance, porque al darnos a conocer su naturaleza, nos ayuda a evitar el error y a superar los obstáculos que impiden su marcha.

Antes de hacer frente al problema Kant sienta las bases para resolverlo: «la ley moral es el único fundamento para determinar la voluntad pura». Esto no debe olvidarse nunca y «recordar esto tiene suma importancia en un caso tan delicado como es la determinación de principios morales, donde también la más mínima tergiversación falsea las intenciones». Kant no afirma que el virtuoso haya de renunciar a la felicidad, pero «aun cuando el sumo bien siempre haya de ser el *objeto* íntegro de una razón pura práctica, o sea, de una voluntad pura, no por ello ha de ser tenido por su *fundamento de determinación*»[41].

Ya puede verse que la propuesta de Kant no será rechazar como falsa una de las dos proposiciones de la antinomia, sino hacerlas compatibles. Lo que parece una antinomia, no lo es realmente, porque las dos afirmaciones se complementan sin oponerse. Felicidad y virtud no son incompatibles, pero tampoco se identifican. La antino-

---

[40] Ibidem, 218. Ak. V, 109.
[41] Ibidem.

mia se presenta al enlazarlas analíticamente, cuando se piensa que virtud y felicidad son lo mismo, o que la virtud es la causa de la felicidad.

7.1. La felicidad

La ética formal, sin contenido, no puede verse manchada por intereses egoístas o ajenos a la propia razón. Kant advierte una y otra vez que «si con anterioridad a la ley moral se toma algún objeto bajo el rótulo de "un bien" como fundamento para determinar la voluntad y luego se deduce de dicho objeto el supremo principio práctico, todo ello comportaría siempre heteronomía y el principio moral quedaría suprimido»[42]. La ley moral no se «deduce» de ningún principio anterior porque ella es lo primero, un *factum* inexplicable al que no podemos buscar un fundamento que no sea la propia razón.

¿Qué es entonces la felicidad para Kant y qué papel juega en la vida moral? «*Felicidad* es el estado de un ser racional, al cual en el conjunto de su existencia le *va todo según su deseo y voluntad*, y descansa por lo tanto en el hecho de que la naturaleza coincida con su finalidad global, así como con el fundamento esencial que determina su voluntad»[43]. La felicidad tiene que ver más con la naturaleza que con la razón: cuando en la naturaleza se cumplen nuestros deseos, cuando nos va bien, entonces nos sentimos felices.

Esta definición plantea un problema grave: si se busca la felicidad no se puede ser virtuoso, y si se es virtuoso

---

[42] Ibidem.

[43] Ibidem, 240. Ak. V, 124.

hay que hacer muchas cosas que contrarían nuestros deseos. Felicidad y moralidad, en esta vida, son cosas no sólo distintas sino normalmente opuestas, hasta el punto de que, para Kant, «el conjunto de todas las inclinaciones (que bien pueden verse sistematizadas y cuya satisfacción se denomina entonces "felicidad propia") constituye el *egoísmo* (*solipsismus*). Éste supone o bien el *amor propio*, esa *benevolencia* para consigo mismo (*philautia*) que pasa por encima de todo, o bien la *complacencia* con uno mismo (*arrogantia*). El primero se llama propiamente *"amor propio"* y el segundo *"vanidad"*»[44].

Si la razón impera no considerarse nunca una excepción y la felicidad exige en cambio egoísmo, es claro que son incompatibles. Buscar la felicidad a cualquier precio lleva a guiarse por las inclinaciones naturales; ser virtuoso, por el contrario, exige negarlas. No es extraño que Kant se encuentre con un problema de difícil solución: en la *Crítica de la razón pura* limitó el alcance del conocimiento para hacer posible la libertad, y para ello concibió la naturaleza como una «máquina» cuyas leyes, aunque impuestas por la razón, son incompatibles con las de la libertad. No puede extrañar, por tanto, que ahora aparezca una contradicción entre naturaleza y libertad; seguir a la primera es renunciar a la segunda, y seguir libremente a la naturaleza es, necesariamente, obrar mal. Armonizar naturaleza y moralidad es imposible, porque la naturaleza no es fuente de normas morales y la moralidad consiste en emanciparse de la naturaleza.

Esta es la «dialéctica de la razón pura práctica», una antinomia que amenaza con paralizar a la razón y sumirla

---

[44] Ibidem, 162. Ak. V, 73.

en la perplejidad: ¿ha de renunciar a la felicidad si desea comportarse racionalmente?, ¿se encuentra condenada a la infelicidad para ser autónoma y actuar de acuerdo consigo misma?, ¿es posible que la razón pueda ser la causa de la infelicidad del hombre? De ser así el hombre sería una pura contradicción.

Pero Kant sabe que las antinomias se deben a un mal *uso* de la razón, es decir, que no son reales y que, por tanto, tiene que haber una salida. Buscarla es el mayor acicate para la propia razón, y encontrar la solución adecuada, un gran avance.

8. Los postulados de la razón práctica

Kant habla del *sumo bien*, que es el objeto de la razón práctica. Pero aclara que ese término es ambiguo pues puede significar tanto el bien supremo (*supremum*) como el bien consumado (*consumatum*). El primero, el bien supremo, es aquel que no depende de ningún otro, o sea, el bien incondicionado, el que guía a la razón pura práctica y no es otra cosa que la plena conformidad de la voluntad con el deber. El bien consumado, en cambio, es aquel conjunto de bienes que no forma parte de otro mayor porque los engloba todos (*perfectissimum*). Según Kant, éste último engloba dentro de sí el bien supremo y la felicidad, «y ello no simplemente ante los parciales ojos de una persona que adopta como fin a la propia dicha, sino también a juicio de una razón imparcial que considera la felicidad general en el mundo como fin en sí»[45].

---

[45] Ibidem, 221. Ak. V, 110.

Kant propone el ejemplo de un ser perfectísimo. Aunque no pueda demostrarse la existencia de Dios, tampoco puede negarse; y si existiera sería contradictorio que no fuera perfectamente feliz. Más que una hipótesis, se trata de que la *idea* de Dios, que es pensable sin contradicción, incluye en sí misma la felicidad más plena.

De ahí concluye que «en tanto que virtud y felicidad conjuntamente constituyen la tenencia del sumo bien en una persona, y por cuanto un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad (como valor de la persona y su merecimiento a ser feliz) constituye el *sumo bien* de un mundo posible, significa esto el completo y consumado bien, donde la virtud supone el bien supremo en cuanto condición que no tiene ninguna otra por encima de ella y la felicidad resulta siempre grata para quien la posee, mas no es absolutamente buena por sí sola bajo cualquier respecto, sino presuponiendo en todo momento como condición el comportamiento moral conforme a la ley»[46].

Nos encontramos ahora con que moralidad y felicidad se encuentran «necesariamente unidas en un concepto», el de *sumo bien*, pero la razón humana no puede explicar cómo es dicha unión. Por una parte no es *analítica*, pues la felicidad no se identifica con la moralidad, y por otro tampoco es *sintética*, pues la virtud no es la causa eficiente de la felicidad. ¿Cómo pensar entonces esa unión?

---

[46] Ibidem. Ak. V, 110-111.

8.1. El problema del «mal radical»

Antes de dar una respuesta es preciso plantarse una cuestión previa: ¿realmente puede el hombre cumplir la ley moral?, ¿es posible vivir siempre y en todo según la norma moral?, ¿puede lograrse la virtud en plenitud?

La pregunta no es inútil ni ociosa, porque el hombre, si por un lado pertenece al mundo suprasensible, por otro es miembro del mundo sensible, en el que todos los sucesos admiten una explicación por causas mecánicas. Pero este hecho no presenta una dificultad especial en el planteamiento kantiano. Los actos humanos admiten una doble explicación y ambas son válidas. Desde el punto de vista científico, ningún fenómeno escapa a la ley de la causalidad; desde el punto de vista práctico las causas finales toman el relevo y dan razón de los mismos hechos desde el ángulo de la moralidad.

Lo que, sin embargo, no acaba de explicarse es la existencia del mal moral. Si la razón práctica es pura, si no está contaminada por los impulsos y tendencias sensibles, ¿cómo es siquiera posible que no actúe siempre moralmente bien?, ¿a qué se debe la existencia del mal moral?

Para darse cuenta de la magnitud del problema hay que tener en cuenta que la libertad, tal y como la ha explicado Kant, es la *ratio essendi* de la ley moral y la moralidad es la *ratio cognoscendi* de la libertad, pero si el mundo inteligible no da razón del mundo sensible, si la libertad no es la causa de mis acciones concretas sino sólo de la determinación de la voluntad, ¿cómo explicar los actos humanos, los cuales pertenecen todos ellos al mundo de los fenómenos? ¿Es realmente la voluntad la que mueve a la persona o más bien se determina a sí

misma sin que sus decisiones repercutan también en la conducta?

Si el mal no fuera posible, el hombre no tendría obligaciones morales pues sería semejante a Dios, al Ser Perfectísimo. Pero no es este el caso. «Ahora bien, de aquí resulta un claro dilema: porque si la acción supuestamente mala procede de una imposición de la naturaleza, entonces no es libre y —en consecuencia— carece de cualificación moral: una acción *natural* mala es una *contradictio in terminis.* Pero si la acción es libre, entonces no puede ser mala, porque moralidad y libertad guardan una relación de necesidad analítica, es decir, de identidad. Si libertad racional y moralidad se identifican, entonces el mal moral es impensable»[47].

La dificultad está en que Kant ha identificado la voluntad con la razón práctica y no puede admitir, por tanto, que entre ambas facultades exista una ruptura o un desacuerdo. ¿Qué solución le queda para explicar la existencia del mal? En la *Crítica de la razón práctica* Kant no cayó en la cuenta del problema que encerraba su propia doctrina. Seis años más tarde, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, «sorprendentemente... Kant se aparta explícitamente del optimismo roussoniano y sienta la tesis del que *el hombre es naturalmente malo.* Mas ¿cómo es esto posible, incluso conceptualmente? Es el propio Kant el que se enfrenta desde el comienzo con este problema nocional. Advierte que —en el caso de que se diera al término "naturaleza" su sentido usual, el que Kant mismo le había conferido en la *Crítica de la razón*

---

[47] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 158.

práctica-entonces "naturaleza" significaría lo contrario del principio de los actos realizados en virtud de la libertad, y estaría —por consiguiente— en contradicción directa con la cualificación de lo *moralmente bueno* y lo *moralmente malo*. De las dos ramas del dilema antes expuesto, Kant se inclina desde el principio por situar el mal moral en el ámbito de la razón libre. Y por ello, al decir que *el hombre es naturalmente malo*, señala que por "naturaleza del hombre" entiende "el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo las leyes morales objetivas)" que precede a toda acción que cae bajo los sentidos. El principio del bien y del mal debe encontrarse en la libertad»[48].

Kant, dicho llanamente, se ha pillado los dedos. El dualismo, que le llevó no sólo a distinguir sino a separar radicalmente la libertad y la naturaleza del hombre, le impide ahora «echarle la culpa» a esta última de las desviaciones de la voluntad, de las elecciones malas. Si todo lo "natural" se explica mecánicamente y en ello la libertad no tiene arte ni parte, no es posible que sus inclinaciones influyan y desvíen a la voluntad. Si a pesar de eso el hombre hace el mal, la explicación hay que buscarla, por exclusión, en la razón misma: «por consiguiente, el fundamento del mal no podría encontrarse en un objeto que determine el arbitrio por inclinación (*Neigung*), en un impulso natural (*Naturtriebe*), sino sólo en una regla que el arbitrio mismo se hace para el uso de su libertad... Porque si ese fundamento no fuera, en último término, una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la

---

[48] Ibidem, 161.

libertad podría retrotraerse enteramente à una determinación por causas naturales, lo cual es contradictorio con ella»[49].

El hombre hace el mal porque es malo, «porque hay en él un principio primero (inescrutable, insondable para nosotros) que le permite admitir máximas malas, es decir, contrarias a la ley; y esto de una forma general, en tanto que hombre, de tal manera que así expresa también el *carácter* de su especie»[50].

Para salvar la libertad, para no tener que admitir que la naturaleza humana influye sobre la voluntad, que las inclinaciones naturales pueden torcerla, Kant se ve obligado a admitir una especie de «pecado original» que no se transmite con la «naturaleza» humana por generación sino que, no se sabe cuándo ni cómo, todos y cada uno hemos cometido: «en cada uno de los individuos no es adquirida [esta culpa], sino innata. Sin embargo, se trata de un carácter innato sumamente paradójico, porque Kant insiste en que la *culpa* no se remite a la naturaleza, sino que el hombre mismo es su autor (*Urheber*). Este principio primero de admisión de máximas malas no puede ser un hecho dado en la experiencia. Si se le llama "innato" es solamente en el sentido de que está puesto como fundamento anterior a todo uso de la libertad dado en la experiencia. Por lo tanto, se ha de representar como existente en el hombre desde su nacimiento, sin que este nacimiento sea su causa. Su causa es la libertad: se trata de una especie de *opción fundamental* que, al mismo

---

[49] KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 21. Cit. por LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 161-162.

[50] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 162.

tiempo, es inevitable para todos los miembros de la especie humana»[51].

Parece claro que Kant ha caído en su propia trampa. La existencia del mal es un hecho patente e innegable, pues en todos los hombres existe una *inclinación* que nos desvía del cumplimiento de la ley moral. ¿Cómo explicarlo una vez que la voluntad se ha independizado de la naturaleza humana y es ajena por completo a sus determinaciones? «Ciertamente, Kant —como toda persona humana— se encuentra con el *mysterium iniquitatis*, sólo que presentado de una manera confusa por su desafortunada manera de entender la articulación de libertad y naturaleza. Por eso su "solución" está como cogida con alfileres»[52]. Somos malos y eso es un hecho que afecta a todos los hombres; pero por otro lado el mal es personal, de cada uno, no transmitido. ¿Cómo y cuándo hemos cometido ese pecado? Kant no encuentra una respuesta adecuada.

En el fondo «tanto su manera de expresarse como el contenido de su teoría nos llevan a pensar que Kant nos está ofreciendo una versión filosófica y secularizada de la doctrina del pecado original y, ciertamente, en su versión más fuerte: la luterana»[53].

8.2. El postulado de la inmortalidad del alma

¿Cómo liberarse del mal si anida en la misma voluntad del hombre, si se trata de una perversión que afecta a lo más íntimo y propio de la persona? No puede esperarse

---

[51] Ibidem, 162-163.
[52] Ibidem, 167.
[53] Ibidem, 168.

un redentor; debe ser el propio hombre, autónomo, el que, poco a poco, venza su propia inclinación al mal. Aunque Kant está lejos del optimismo de los comienzos del pensamiento ilustrado, no puede admitir, de ningún modo, que la autonomía del hombre quede comprometida. Si el hombre es la causa del mal, el propio hombre ha de encargarse de su propia liberación.

La inclinación al mal no desaparece nunca de la voluntad, pero en opinión de Kant, debe ser posible superarla. Para ser coherente Kant tiene que admitir que la conciencia, o sea, la propia razón, no nos manda algo imposible. Si ese fuera el caso, el hombre sería un ser contradictorio, corrompido, destinado fatalmente a la ruina[54]. La *santidad*, «en tanto que es exigida como prácticamente necesaria..., tan sólo cabe encontrarla en un *progreso* que va *al infinito* hacia esa plena adecuación, siendo así que con arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad»[55]. Kant acude a la idea del progreso indefinido de la humanidad. El progreso es una ley no sólo de la historia sino de cada persona, que no puede dejar de cumplirse, porque constituye el ser mismo de la razón. Si es cierto que siempre estamos inclinados al mal, también lo es que siempre la razón, sin desfallecer, nos apremia para que hagamos el bien.

---

[54] «Es un absurdo evidente, después de haber concedido su autoridad a este concepto de deber, el querer decir que no se *puede* obedecer. En efecto, este concepto saldría por sí mismo de la moral (*ultra posse nemo obligatur*)». KANT, I., *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en *En defensa de la Ilustración*, 338.

[55] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 237. Ak. V, 122.

Del mismo modo que el progreso de las ciencias era asintótico, «este progreso indefinido sólo es posible bajo el presupuesto de una *existencia infinitamente* duradera para la personalidad del ente racional (lo cual se denomina "inmortalidad del alma"). Por lo tanto, el sumo bien sólo es prácticamente posible bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma y ésta, al hallarse indisolublemente vinculada con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero que no es demostrable como tal, sino en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* que vale incondicionalmente *a priori*)»[56].

No se trata de que en la otra vida el alma reciba un premio y goce de la perfección moral. Tal como la entiende Kant, la inmortalidad del alma es un progreso que nunca culmina o, como dice expresamente, «jamás aquí o en algún previsible punto del tiempo futuro de su existir, sino sólo en la infinitud de su persistencia (abarcable sólo por Dios)»[57].

La inmortalidad del alma humana, entendida de este modo, debe ser admitida, a pesar de que no puede ser demostrada por la razón teórica, porque de lo contrario la ley moral quedaría en suspenso: ¿cómo podríamos sentirnos apremiados a cumplirla si no aceptáramos que puede ser cumplida? Nadie está obligado a lo imposible. Por tanto, si no se admitiera la validez de este postulado, la moralidad desaparecería, y con ella la autonomía y la dignidad de la persona. Admitir este postulado es, pues, una obligación de tipo moral, no racional, un acto de fe en la propia razón, en su coherencia interna.

---

[56] Ibidem, 237-238. Ak. V, 122.
[57] Ibidem, 239. Ak. V, 123-124.

8.3. El postulado de la existencia de Dios

El *factum* de la moralidad es un dato primario e injustificable racionalmente. Es el punto de partida que hace posible que el hombre sea un ser autónomo. Pero no puede ser un hecho absurdo o imposible. La ética de Kant, una vez sentados estos presupuestos, debe buscar el modo de hacer de dicho *factum* algo coherente. Para ello arbitrará todos los medios necesarios que, desde su punto de vista, salven la libertad y la autonomía. En el fondo se trata de salvar a la razón, de no presentarla como arbitraria o irracional. Por eso los argumentos de Kant son, en buena medida, inverosímiles.

«La ley moral condujo en el análisis precedente al problema práctico que se ve prescrito simplemente por la razón pura sin dar entrada a móvil sensible alguno. Este problema se refiere a la necesaria integridad de la primera y primordial parte del sumo bien, la *moralidad*, y, al no poder verse plenamente resuelta sino en una eternidad, desembocó en el postulado de la *inmortalidad*. Esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del sumo bien, el cual no consiste sino en una *felicidad* adecuada a esa moralidad, o sea, tan desinteresada como si procediera simplemente de la imparcial razón, y esta posibilidad nos conduce a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a tal efecto, es decir, a postular la *existencia de Dios* como algo que pertenece necesariamente a la posibilidad del sumo bien»[58].

---

[58] Ibidem, 240. Ak. V, 124.

La moralidad debe ser posible, y eso exige la inmortalidad del alma. El santo se hace digno de ser feliz, aunque él mismo ni lo desee ni tenga los medios para lograrlo. Luego debe admitirse, mediante una fe racional, la existencia de un Ser Supremo que le otorgue la felicidad. Las cuentas tienen que cuadrar: la razón *exige* admitir estos principios teóricos, aunque sean indemostrables, para que la moralidad no sea un ideal inalcanzable, pues con ello la vida humana perdería su sentido.

El razonamiento de Kant es simple y complicado a la vez. Si la felicidad consiste en que a uno le vaya todo según sus deseos, que dependen de la naturaleza humana y de la naturaleza inanimada; si además ambas son independientes de la razón porque dependen de causas mecánicas; si por otro lado la persona virtuosa no debe buscarla... entonces es preciso *postular* la existencia de un Supremo Ser inteligente y libre, autor de la naturaleza de acuerdo con la ley moral, que las haga coincidir. «Así pues, el sumo bien sólo es posible dentro del mundo en cuanto se asuma una causa suprema de la naturaleza que posea una causalidad conforme a la ley moral... Por lo tanto, la suprema causa de la naturaleza, en tanto que ha de ser presupuesta para el sumo bien, es un ser que mediante *entendimiento y voluntad* constituye la causa (por ende el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*»[59].

La ley moral es propia de todo ser racional. En este aspecto el hombre es semejante a Dios, si bien Dios, por cumplirla siempre necesariamente, no tiene obligaciones morales. Pero la naturaleza tiene otras leyes, funciona,

---

[59] Ibidem, 241-242. Ak. V, 125.

por así decir, con otros criterios, de modo que no está asegurado que al justo le vaya bien y al malo mal. Es preciso, por eso, postular la existencia de Dios, de un autor de la naturaleza que haga coincidir las leyes naturales y las morales, que haga, en definitiva, que el justo sea feliz.

Pero la conclusión a la que llega Kant es aún más sorprendente: «de esta manera, a través del concepto de sumo bien como objeto y fin final de la razón pura práctica, la ley moral conduce hacia la *religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como *leyes* esenciales de cualquier voluntad libre por sí misma... Por eso también aquí todo es desinteresado y se fundamenta simplemente sobre el deber, sin que el temor o la esperanza puedan ser puestos en la base cual móviles que, si se tornan principios, anulan por completo el valor moral de las acciones»[60].

La existencia de Dios no es conocida sino postulada: el hombre necesita *creer* que Dios existe porque de lo contrario su propia razón entraría en contradicción consigo misma. La fe, por tanto, no tiene por objeto a Dios sino a la razón humana: se cree a la propia razón, y por eso se cree en Dios.

Tan es así que Kant concluye del siguiente modo: «como la *sabiduría* considerada teóricamente significa *el conocimiento del sumo bien*, y considerada prácticamente significa *la adecuación de la voluntad al sumo bien*, entonces no cabe atribuir a una sabiduría suprema e indepen-

---

[60] Ibidem, 247-248. Ak. V, 129.

diente un fin que estuviera fundado *simplemente sobre la bondad.* Pues el efecto de ésta (con respecto a la felicidad de los entes racionales) sólo puede pensarse como adecuado al sumo bien originario bajo las condiciones restrictivas del acuerdo con la *santidad.* De ahí que quienes colocan el fin de la creación en la honra de Dios (suponiendo que dicha gloria no se piense antropomórficamente como la inclinación a ser loado) han dado con la mejor expresión. Pues nada honra más a Dios que el respeto hacia su mandato y, cuando a lo más estimable que hay en el mundo, la observación del sacrosanto deber que nos impone su ley, se añade su maravillosa disposición de coronar un orden tan bello con una felicidad»[61].

No hay que olvidar que el sumo bien, para Kant, no es Dios sino, si acaso, la *idea* de Dios como ser en el que coinciden el bien supremo y el bien consumado: la perfecta moralidad junto con la felicidad. De ahí que no pueda pensarse que Dios obra por bondad. A Dios hay que concebirlo como un ser que actúa siempre de acuerdo con principios morales, entre los cuales no se encuentra nunca el amor. Por eso ante Dios se debe sentir respeto, y eso aunque nos conceda la felicidad, que no consiste, por supuesto, en conocerle y amarle, sino en la satisfacción de todos los deseos que acompañará a la conciencia de la propia dignidad[62].

---

[61] Ibidem, 249-250. Ak. V, 131.

[62] «La autonomía moral implica que sólo se es responsable ante uno mismo, ante la conciencia de la propia dignidad. Paralelamente, el bien y el mal morales son también, para Kant, exclusivamente formales: no afectan a nuestro ser haciéndonos mejores o peores, sino sólo a nuestra conciencia. Del mismo modo, la remuneración futura en la que Kant cree será una remuneración extrínseca para la conciencia». FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant,* 127, nt. 61.

9. La primacía de la razón práctica

Las antinomias hacen avanzar a la razón pues al resolverlas descubre nuevos horizontes. La razón teórica se enfrentaba a varias; la razón práctica tiene también la suya. Pero ahora se presenta una nueva que enfrenta a ambas.

La razón teórica no puede demostrar la existencia de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, y la razón práctica tampoco. En este punto ambas coinciden. La diferencia fundamental está en que «una *exigencia* de la razón pura en su uso especulativo conduce sólo a *hipótesis*, mas la de la razón pura práctica conduce a *postulados*; pues en el primer caso remonto la serie de fundamentos desde lo derivado ascendiendo tan alto *como yo quiera* y preciso de un protofundamento, no para otorgar una realidad objetiva a ese derivado..., sino sólo para satisfacer plenamente a mi razón en sus investigaciones al respecto... En cambio, una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada sobre un *deber*, cual es el convertir algo (el sumo bien) en objeto de mi voluntad para propiciarlo con todas mis fuerzas; mas a ese efecto tengo que presuponer la posibilidad de tal objeto y con ello las condiciones de semejante posibilidad, a saber, Dios, libertad e inmortalidad, habida cuenta que no puedo demostrarlas mediante mi razón especulativa, si bien tampoco puedo refutarlas»[63].

Así como en la *Crítica de la razón pura* se investigaron las *condiciones trascendentales* que hacían posibles los juicios sintéticos *a priori* en física y matemáticas, que no po-

---

[63] KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 265-266. Ak. V, 142.

dían no existir puesto que ambas ciencias estaban constituidas; del mismo modo ahora se buscan las condiciones que hacen posible la conciencia del deber, condiciones que deben admitirse como reales (con realidad no trascendental, por tanto, sino metafísica), puesto que la conciencia existe. Aunque no podamos *conocerlas* ni demostrar su existencia, el propio deber nos manda *postular* su existencia, creer en ellas, ya que la razón parte aquí de algo *objetivo*, con una objetividad no derivada de la experiencia sino de la propia razón.

No hay ninguna contradicción, pues, en aceptar *prácticamente* la existencia de la libertad, la inmoralidad y Dios a pesar de que *teóricamente* no sea posible demostrarlas. Más aún, la razón práctica tiene prioridad sobre la especulativa, pues ya se ha visto que la razón pura es por sí misma práctica; por tanto, la razón teórica ha de aceptar, sin demostración, esos juicios de existencia, sin sentirse por ello humillada u ofendida. Podemos vivir sin la ciencia, pero no podemos hacerlo sin los principios morales.

La emancipación de la razón ha llevada a Kant a una posición sumamente incómoda: no necesita de la realidad —la cosa en sí— para hacer ciencia, ni de la tradición o el argumento de autoridad; no son necesarios maestros que enseñen la verdad sino que la misma razón debe buscarla; pero al final del trayecto ha de hacer un acto de fe en sí misma, ha de fiarse de sus conclusiones porque carece de todo asidero. La única *razón* para admitir los postulados de la razón práctica es que «la razón práctica requiere ineludiblemente la existencia de los mismos para la posibilidad de su objeto, el sumo bien, que es absolutamente necesario desde un punto de vista prác-

tico»[64]. Dicho de otro modo: la razón se necesita a sí misma para ser razonable, que es lo mismo que ser autónoma. La autonomía, que era el presupuesto, ha quedado justificada mediante un acto de *fe racional*.

10. Un fundamento subjetivo para una ética objetiva

El intento de Kant es siempre el mismo: fundar la objetividad, ya sea del conocimiento como de la norma moral, sobre la subjetividad. En la primera *Crítica* las formas *a priori* de la sensibilidad y las *categorías* o conceptos puros del entendimiento lograban, desde su punto de vista, este objetivo. En la ética es el *imperativo categórico*, dado por la propia razón y válido para todo ser racional, el que garantiza la objetividad de la ética.

Es cierto que Kant cree que la razón práctica, al no mezclarse con datos empíricos, se mueve en el mundo suprasensible, el de las realidades *racionales*, que se corresponde con el de las cosas en sí. Pero esta certeza se basa en unos *postulados* de la propia razón, no en el conocimiento o, como le gusta de decir, en una fe racional. Al deslindar por completo el mundo sensible y el suprasensible, tuvo que expulsar de la ética la idea de felicidad, que, en su opinión, hace referencia exclusivamente al primero.

¿Hasta qué punto ha logrado su propósito? Algunas consideraciones pueden ayudar a valorar los resultados.

1. «La moralidad no se define ya como la suma de aquello que nos hace felices, sino como la suma de aque-

---

[64] Ibidem, 254. Ak. V, 134.

llo que nos hace merecedores de la felicidad, como dice Kant. Lo moralmente bueno no es ya lo que todos en el fondo quieren, sino lo que todos deben querer. La virtud no se define como elemento de una vida feliz; la felicidad será más bien el premio de la virtud. De esta felicidad se ocupan la religión y la teología, pero la ética no se ocupa ya de lo que en el fondo todos queremos, sino de lo que debemos hacer. El concepto de deber se convierte en el concepto fundamental de la ética. La tesis de Kant de que el respeto al deber es finalmente lo que en último término nos hace merecedores de la felicidad, Schopenhauer la vio como una recaída en la tradición eudemonista. La intuición moral ha de ser vinculante también para el ateo que cree que todo acaba con la muerte. Por tanto, ha de separarse de toda idea de felicidad. Es más, sólo el ateo es la persona verdaderamente moral, pues hace el bien sin ninguna perspectiva de compensación»[65].

La crítica a la moral kantiana es clara: después de advertir que la felicidad no debe jugar ningún papel como motivo de la conducta, Kant la introduce al final, porque de lo contrario toda su ética se hundiría. ¿Es posible, entonces, seguir manteniendo que el amor y el deseo de felicidad es inmoral? Si fuera así, sólo los ateos podrían vivir de acuerdo con la moral kantiana, pues quien crea o sepa que recibirá una recompensa, difícilmente actuará con rectitud ya que se le exige que haga abstracción, en cada decisión, de aquello que cree o sabe, que, en definitiva, se engañe a sí mismo, lo cual es sin duda una manifestación de doblez y falta de rectitud. Desde este punto

---

[65] SPAEMANN, R., *Límites*, 94-95.

de vista, la ética formal de Kant exige llevar una doble vida, o sea, obrar inmoralmente.

2. Otra crítica histórica en el mismo sentido se debe a Nietzsche. «Para Kant el amor queda excluido como motivo moral. El único motivo es el "respeto a la ley". La vinculación entre moralidad y felicidad en cuanto merecimiento de la misma es sólo externa. Si quiero lo que debo recibiré lo que quiero. Sólo que se trata de un concepto puro del deber que no se funda en ningún querer anterior, de una idea que no puede afirmarse a sí misma. Induce a su desenmascaramiento. Nietzsche fue ese desenmascarador. Preguntó por un querer que se ocultara tras ese deber. Y... creyó encontrar ese querer en el resentimiento de los débiles contra los fuertes»[66].

Efectivamente Kant afirma expresamente que el deber es un *factum* del que no podemos dar razón: existe, se presenta ante la conciencia sin que sepamos cómo ni por qué. La sospecha de que detrás del sentimiento del deber se esconda un motivo inconfesado e inconfesable no es fruto de la mala fe, sino la actitud de cualquiera que sea más *crítico* que el propio Kant. Según Kant la razón pura práctica no requiere una *crítica* porque, al ser pura, no está contaminada por motivaciones extrañas. Pone así un límite al criticismo, pero lo hace de un modo bastante dogmático. ¿Por qué no habría que investigar el trasfondo del *factum* de la moralidad?, ¿por qué detenerse en ese punto y aceptar que detrás de la conciencia no existen otros motivos que preferimos ocultar?

---

[66] Ibidem, 95.

Una vez iniciado el camino de la crítica, cualquier barrera que se le ponga será sospechosa. La mentalidad crítica no admite límites aunque, necesariamente, acabe por devorarse a sí misma, pues la misma actitud crítica debe ser considera también sospechosa y sometida a crítica.

3. Si el fundamento de la objetividad se sitúa en la subjetividad, la duda acerca de la rectitud moral no podrá ser disipada nunca. Por más que Kant valore en mucho y exija para el obrar moral la sinceridad con uno mismo, «el agente debiera preguntarse, según Kant, si puede desear que las máximas de su acción sean máximas de una legislación universal. El resultado de su reflexión puede basarse, sin embargo, en un autoengaño. Además, puede muy bien reflejar la peculiar situación de los intereses del individuo, es decir, ser un resultado "ideológico". Por último, depende de en qué medida quede recogida la peculiar situación del agente en la formulación de la máxima. Abstraer de toda circunstancia significaría no hablar ya más de acciones determinadas y renunciar a toda operacionalización del principio de la benevolencia. El resultado sería una ética de situación puramente nominalista. Al mismo resultado conduciría, no obstante, la estrategia contraria de incluir una descripción tan exacta que sólo se adaptase a un único caso, de forma que la universalización se quedara en algo puramente personal»[67].

No es cuestión de pensar mal o ponerse en lo peor, sino de advertir que la subjetividad, por serlo, no puede servir de criterio de la objetividad. Lo objetivo tiene que ver con la realidad, por eso, la única conclusión válida

---

[67] SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 201.

que puede obtenerse es que «del "formalismo" kantiano no deriva, según parece, ningún principio que permita fijar el grado de individualización de determinados tipos de acción o de situación a los que puedan referirse nuestras reglas morales»[68]. El hecho es que dos personas en circunstancias iguales podrían formular máximas distintas e incluso opuestas. El concepto de «conciencia errónea» desaparece en este planteamiento, más aún, aparece como contradictorio, y la subjetividad, al coincidir con la objetividad, puede sentirse siempre tranquila consigo misma.

11. ¿Quién es el hombre?

Los *intereses* de la razón se concretaban en la pregunta sobre el ser del hombre. Ahora que Kant ha dado respuesta a las dos primeras cuestiones —¿qué puedo conocer? y ¿qué debo hacer?— y que ha dejado casi resuelta la última —¿qué me cabe esperar?—, es posible hacerse una idea más exacta del propio ser.

Considerado desde el punto de vista de la ciencia, el hombre es un ser más de la naturaleza y todos sus actos pueden explicarse por causas mecánicas. Como ser moral, en cambio, la causa eficiente debe dejar paso a la causa final: el hombre pertenece ahora, por tanto, al *reino de los fines*. ¿Qué quiere decir esto?

«En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio

[68] Ibidem.

puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad»[69]. El *valor* del hombre como persona es inconmensurable, no admite término de comparación o, dicho de una vez, es *absoluto*. Por eso los seres racionales, en cuanto seres libres, poseen dignidad.

Aquí se encuentra la conclusión que pretendía Kant: el hombre es un fin en sí mismo y «la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional»[70]. Es cierto que el hombre debe someterse a la ley moral y que se siente *apremiado* a cumplirla, pero este hecho no le resta valor porque «aun cuando bajo el concepto del deber pensamos una sumisión bajo la ley, al mismo tiempo nos representamos merced a ello una cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple todos sus deberes. Pues ciertamente no hay sublimidad alguna en esa persona como *sometida* a la ley moral, pero sí la hay en tanto que al mismo tiempo es *legisladora* de dicha ley y sólo por ello está sometida a ella»[71]. El hombre no se somete más que a sí mismo, y al hacerlo se asemeja a la *idea* de Dios, de un Ser Perfecto cuyo obrar es siempre, necesariamente, conforme con la ley. «Nuestra propia voluntad, en la medida en que obraría tan sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, esta voluntad posible para nosotros en la idea, es el auténtico objeto del

---

[69] KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 123-124. Ak. IV, 434.

[70] Ibidem, 125. Ak. IV, 436.

[71] Ibidem, 131. Ak. IV, 439-440.

respeto, y la dignidad de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación»[72].

El respeto que el hombre debe tenerse a sí mismo deriva de su autonomía, pero está sometido a una condición, a saber, la de poner en juego todo su ser para cumplir la ley que su propia razón le dicta. De este modo la dignidad adquiere dos sentidos: por un lado todo ser racional, por el solo hecho de serlo, la posee, puesto que es autónomo; pero por otro ha de conquistarla con su propio esfuerzo, es decir, es la meta a la que ha de dedicar toda su vida.

Kant resume así su doctrina: «yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*»[73].

La filosofía de Kant es, en cierto sentido, un círculo vicioso; en ella «los fines últimos de la existencia humana no se salvan porque se haya logrado un acceso a lo trascendente —imposible en este contexto— sino porque se ha asegurado la radical *autonomía* del sujeto. *Desde* él —y supuesta su interna coherencia autónoma— se postula como *hipótesis necesaria* la *exigencia* de la existencia de aquello sin lo cual no es comprensible la autonomía del propio sujeto. Kant mismo lo reconoce

---

[72] Ibidem. Ak. IV, 440.
[73] Ibidem, 114. Ak. IV, 428.

con toda claridad: si Dios no existiera, el fin último del hombre (*das höchste Gut*) sería una mera idea sin realidad; por eso, la afirmación "*es ist ein Gott*" es una proposición existencial (*Existenzialsatz*) (O.P. XXI, 149). El punto focal de las preocupaciones y de los intereses de la filosofía crítica no es Dios, ni el mundo, sino el hombre (Cfr. *Logik*, IX, 24-25; *Carta a Ständlin*, de 4-V-1793. *Briefe*, XI, 414)»[74].

La *fe* kantiana es la confianza que la razón necesita depositar en sí misma si no quiere verse obligada a salir de sí y perder su autonomía, de ahí que «el concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para *pensarse a sí misma como práctica*... Es necesario postularlo para asegurar la autonomía de la razón pura, no para explicar los fenómenos externos o internos»[75].

El precio que ha debido pagar es demasiado alto: la verdad del kantismo se da sólo dentro del sistema; quien no lo acepte mediante la fe que Kant exige, no puede sentirse afectado por el imperativo categórico, ya que «si lo que es mi deber no tiene absolutamente nada que ver con aquello que yo mismo busco en la vida [la felicidad], entonces no es algo que me incumba. Siempre podré decir: "Por qué debo?" Y cuando alguien me lo explique, podré replicar: "¿Y por qué debo querer lo que debo? El caso es que no lo quiero". La respuesta: "Justamente porque debes", no sirve de nada. La reclamación del deber permanece atrapada en un círculo del cual no parte ningún camino hacia el otro círculo en el que se halla atrapado

---

[74] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 320-321.
[75] Ibidem, 331.

quien se encierra en ese su querer [la felicidad] para el que no hay razones que valgan»[76].

La autonomía que propone Kant no lleva a ninguna parte; si acaso a la autosatisfacción, a la complacencia en uno mismo y, por tanto, al egoísmo y el subjetivismo.

---

[76] SPAEMANN, R., *Límites*, 95-96.

VI. La crítica del Juicio. El «sistema» de la razón pura

1. Un «sistema» incompleto

En la *Crítica de la razón pura* Kant señaló que el ideal de la razón es el «sistema»: «regidos por nuestra razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema... Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea»[1]. Si los «objetos» conocidos son obra del sujeto y si las ideas de la razón, que reciben realidad objetiva sólo en el uso práctico, son postulados de la propia razón, es natural que la razón coincida consigo misma también en el conjunto de todos sus conocimientos, es decir, que todos ellos encajen y formen una unidad, de modo que sepamos de dónde provienen, qué lugar ocupan en el conjunto y a qué fin de la razón responden. En definitiva, la razón sería poco coherente si todos sus contenidos no formaran un sistema.

«La unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí hace,

---

[1] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 832, B 860.

por un lado, que la falta de cada una de esas partes pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados *a priori*. El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*). Puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción, y lo capacita mejor para cumplir sus fines»[2].

La sistematicidad del saber es una consecuencia lógica del planteamiento kantiano. Puesto que podemos conocer el alcance y los límites de la razón gracias a la tarea crítica, podemos saber también qué piezas faltan; el conocimiento no se extenderá nunca más allá de sus límites, pero por eso mismo debe ser posible acotarlo. Puede crecer indefinidamente, pero no porque aparezcan nuevos campos imprevistos e imprevisibles, sino porque se desarrollen más y mejor aquellos a los que la razón puede extenderse. La extensión de la razón sí puede determinarse *a priori* y ésa es precisamente la tarea de la crítica del conocimiento.

Al concluir la *Crítica de la razón práctica* debería acabar la labor de determinar esos límites, pues la razón no tiene más que dos usos, el teórico y el práctico. Sin embargo Kant advirtió que más que un sistema había construido dos: la ciencia por un lado y la ética por otro. Ambos, aparentemente, tenían marcados sus respectivos

---

[2] Ibidem, A 832-833, B 860-861.

campos de acción. Había, con todo, un problema que era preciso afrontar: tender un puente entre ellos, enlazarlos de forma que constituyeran una unidad.

1.1. Las fisuras del sistema de la razón pura

La razón es siempre legisladora. En su uso teórico da leyes a la naturaleza según el principio de causalidad; en el uso práctico se da a sí misma su propia ley como causa final. Pero entre ambos ámbitos no existe siquiera un punto de tangencia. La naturaleza es un mecanismo que no debe influir en nuestra conducta, y la libertad debe actuar de espaldas a la naturaleza, sin dejarse influir por los deseos e inclinaciones que derivan de su conocimiento.

A esto se debe que el hombre, tal como ha sido entendido hasta este momento, deba ser considerado, al mismo tiempo, como un ser de la naturaleza, o sea, como un mecanismo, y como una voluntad suprasensible que actúa por fines racionales. Es cierto que la razón práctica, para no resultar absurda, debe aceptar, mediante una fe racional, la existencia de un Ser Supremo que haga concordar las leyes naturales con el mérito moral, o sea, que garantice al justo la felicidad, pero se trata de un postulado que no nos proporciona ningún conocimiento teórico. *Creemos* que será así, pero no sabemos cómo es posible.

Esta solución no es satisfactoria para la propia razón, pues «si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exac-

tamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella»[3].

Dicho de un modo más sencillo, lo que Kant plantea es que la armonía entre las leyes de la naturaleza y las leyes morales, que constituye el sumo bien, ha de manifestarse de algún modo; el hombre ha de poder pensarla al conocer la naturaleza, al menos en algunos casos. Tiene que ser posible encontrar *ya* algún indicio de que la naturaleza no sólo no es ajena a los fines de la persona, sino que se subordina a ellos.

El puente entre la razón teórica y la razón práctica tiene que existir, y así se logrará también que el «sistema» de la razón «cierre». Es preciso buscarlo, porque no cabe duda de que «tiene... que haber un fundamento para la *unidad* de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de este fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro»[4].

---

[3] KANT, I., *Crítica del Juicio*, edición y traducción de Manuel García Morente, 8ª ed., Espasa Calpe, Madrid, 1999, Introducción II, 101.

[4] Ibidem.

En el fondo lo que Kant propone es la posibilidad de que el conocimiento de la naturaleza permita *vislumbrar*, sin que medie ningún conocimiento, la existencia de Dios, del Ser Supremo que hace que las leyes naturales concuerden con las morales haciendo posible que la felicidad se añada a la virtud, así como la unidad del conocimiento humano, que unas veces se rige por fines libres y otras por el principio de causalidad mecánica.

1.2. La reconciliación entre el mundo fenoménico y el nouménico

El término «naturaleza» tiene diversos significados en Kant. Por un lado la naturaleza es el mundo fenoménico, que no tiene más existencia que la que le proporciona el sujeto. Otras veces Kant habla de la naturaleza humana, en la que se incluyen las inclinaciones y deseos. Además está la naturaleza de la razón, que pertenece al mundo suprasensible...

El mundo fenoménico tiene una legalidad que no es propia sino que le viene impuesta por el sujeto. Aunque dicha legalidad se deba a la espontaneidad del conocimiento, sin embargo es imposible que no refleje, aunque sea indirectamente, su dependencia de la razón pura que, como ha quedado mostrado en la *Crítica de la razón práctica*, es esencialmente práctica.

Hasta el momento, mientras no se encuentre el puente entre la razón teórica y la práctica, la divergencia entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico se manifiesta de tres modos:

1. «En el ámbito teórico la rígida escisión entre la aprioridad de la serie espacio-temporal y la aposteriori-

dad de los contenidos de la sensación deja totalmente al aire el sentido de la serie empírica, lo que quiere decir que el conocimiento de las leyes particulares de la naturaleza no es derivable ni deducible del marco meramente formal de su legalidad *a priori*. A pesar de ello, es claro que lo empírico debe tener un principio material ordenador, ya que de lo contrario serían imposibles las tareas de conceptualización, ordenación y clasificación que lleva a cabo la ciencia»[5].

Las leyes generales de la naturaleza proceden del entendimiento que, al aplicar las *categorías* a los *fenómenos*, los ordena y relaciona según principios *a priori*. Pero las leyes particulares sólo pueden formularse acudiendo a la experiencia y descubriendo regularidades en los fenómenos. Por ejemplo, el principio de causalidad lo formula el entendimiento sin recurrir a la experiencia y es, por tanto, *a priori*. Pero la ley de la gravitación universal sólo puede descubrirse comparando los fenómenos entre sí y advirtiendo, primero, que los cuerpos se atraen y, segundo, que la fuerza de dicha atracción es directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de su distancia.

Entre las leyes universales y las particulares tiene que existir una relación, pues las segundas son, por así decir, la concreción de las primeras. La idea de «mundo», como idea regulativa, enlazaba el mundo inteligible y el fenoménico, pero ¿no deberá mostrarse dicha relación también en el mundo sensible?

2. «En el ámbito práctico la ley moral determina como objeto a conseguir el bien supremo en cuanto sín-

---

[5] COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 254.

tesis de la virtud y la felicidad: de ahí los tres postulados de la razón práctica, que coinciden por igual en señalar la necesidad de garantizar —a través de Dios y de un progreso moral indefinido— la realidad efectiva de la moralidad. De ahí la idea kantiana de un mundo inteligible, hecho a la medida del hombre moral... En consecuencia, el objeto de la razón práctica trasciende también el límite de los dos mundos y exige así una prolongación del sistema filosófico que salva el abismo metafísico que los separa»[6].

Kant hizo referencia, ya en la *Crítica de la razón pura*, a un *mundo moral*, que no es el fenoménico ni la idea de «mundo» que hace posible el progreso de la ciencia, sino un mundo en el que se da plena conformidad entre las leyes mecánicas y las morales. Este es «un mundo meramente inteligible», «no es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacerlo lo más conforme posible a esta idea»[7].

Esta idea de «mundo» no es un postulado de la razón práctica sino que, más bien, coincide con la de sumo bien o fin final: una situación o estado en el que la moralidad y la causalidad se encuentran, porque la virtud disfruta de la perfecta felicidad. Aunque para pensarlo sea precisa la idea de Dios, no se identifica con el Ser Supremo, pues el sumo bien no consiste en el conocimiento y el amor de Dios.

Sin embargo esta idea, sin la cual la vida moral carecería de sentido, enlaza el mundo sensible y el suprasensi-

---

[6] Ibidem, 254-255.

[7] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 808, B 836.

ble, el mecánico y el libre: lo físico ha de poder ser pensado como efecto de una causa libre y ha de existir en él algún indicio de la posibilidad de su existencia. ¿Dónde y cómo descubrir, en la naturaleza, una huella del Ser Supremo?

3. «De las tres preguntas que determinan los intereses de la razón, la primera: ¿qué puedo yo saber? es teórica y corresponde a la metafísica de la naturaleza; la segunda: ¿qué debo yo hacer? es práctica y corresponde a la metafísica de las costumbres; sin embargo, la tercera: ¿qué me está permitido esperar? es a la vez teórica y práctica, ya que su desarrollo plantea la posibilidad de construir un conocimiento del mundo a partir de lo que el hombre debe hacer. Resulta así que el tercer interés de la razón que reúne y da sentido final a los dos anteriores... sólo admite respuesta, si presuponemos que la moralidad se realiza en la naturaleza»[8].

Aquí se plantea el problema desde un punto de vista hasta ahora desconocido. Si la respuesta a la tercera cuestión es a la vez teórica y práctica, debe haber un tipo de conocimiento en el que ambos elementos se conjuguen. Pero hasta el momento eso no sólo no ha sucedido sino más bien lo contrario. La razón teórica construye la ciencia, que no tiene nada que ver con la moralidad, más aún, que Kant aisló para hacer posible un territorio en el que la libertad pudiera actuar sin coacciones ni limitaciones. Y la razón práctica, al ser pura, prescinde por completo del mundo fenoménico construido a partir de las impresiones sensibles.

---

[8] COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 255.

Todo lo anterior llevó a Kant a buscar una facultad que fuera al mismo tiempo teórica y práctica, que juzgara sobre lo sensible pero contando con la libertad. Así fue como llegó a admitir, como facultad intermedia entre el entendimiento y la razón, la facultad de juzgar.

2. Juicios determinantes y reflexionantes

«La facultad de juzgar es la propiedad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Kant distingue dos tipos de juicio. Si lo dado es lo universal, el juicio que subsume en él lo particular se llama *determinante*. Si lo dado es lo particular, acerca de lo cual debe encontrarse lo universal, el juicio se llama *reflexionante*. El uso del juicio determinante coincide con la función sintética del entendimiento, estudiada en la primera *Crítica*. Nos toca ahora investigar el uso del juicio reflexionante»[9].

En los juicios determinantes partimos de las leyes generales de la naturaleza, que la razón le prescribe *a priori*, y las aplicamos a los fenómenos; de este modo los enlazamos según el principio de causalidad, o relacionamos unos fenómenos con otros según el principio de acción y reacción, o como accidentes de una sustancia, etc. Pero en otras ocasiones, contando con los datos de experiencia, tratamos de formular leyes (particulares, para determinados casos) mediante la inducción. Este hecho, tan frecuente en la ciencia como necesario para su progreso, requiere una explicación, pues las *categorías* del entendi-

[9] Ibidem, 258.

miento no son suficientes para ello. «Las leyes inductivas, fruto de la función reflexionante del juicio, no podrían poseer universalidad y necesidad, si no es en virtud de un principio *a priori*. ¿Cuál puede ser este principio? No queda sino el principio director de la acción: el *principio de finalidad*. ¿Con qué derecho y en qué sentido lo invoca Kant?»[10].

Efectivamente, para unificar datos que en principio se presentan como inconexos es preciso que la razón se arme de un principio que los unifique. De entrada esos datos son dispersos, particulares y contingentes. La ciencia, en cambio, es un conocimiento universal y necesario y, como Kant cree haber mostrado, estas propiedades sólo puede aportarlas el sujeto. Es preciso, por tanto, encontrar un *principio a priori* del que se valga la razón para llevar a cabo esta tarea. Kant lo expresa así: «el Juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios, igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros. El Juicio reflexionante puede, pues, tan sólo darse a sí mismo, como ley, un principio semejante, trascendental, y no tomarlo de otra parte (pues entonces sería Juicio determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y ésta no se rige según las condiciones según las cuales nosotros tratamos de ad-

[10] Ibidem, 259.

quirir de ella un concepto que, en relación a ésas, es totalmente contingente»[11].

Las leyes obtenidas por inducción pretenden ser universales y necesarias, pero siempre pueden ser revisadas si aparecen nuevos datos o casos en los que no se cumplen. No son, por tanto, leyes que la razón imponga a la naturaleza. Son, más bien, leyes que la razón formula para su propio uso, para explicarse a sí misma muchos fenómenos que escapan a las leyes generales a las que sometemos los fenómenos para «entenderlos». O, dicho de otro modo, no derivan de la aplicación de las *categorías* del entendimiento a los fenómenos. Por eso es preciso buscar el principio que la razón se prescribe a sí misma para unificarlos.

En el juicio reflexionante es la razón la que se legisla a sí misma para organizar los fenómenos, y en este sentido actúa de modo semejante a la razón práctica. Pero una vez que se ha dado sus propios principios, los aplica a la naturaleza, a los casos particulares y contingentes, y en esto se asemeja a la razón teórica. Podría decirse, pues, que la razón, libremente, se acerca a la naturaleza para comprenderla en aquellos casos en los que no puede imponerle sus leyes. Más que prescribir leyes a la naturaleza, lo que la razón hace en el Juicio reflexionante, es explicarla, o mejor, explicársela.

Y para ello ha de basarse en un nuevo principio. «Ahora bien, ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza..., las leyes particulares empíricas, en

---

[11] KANT, I., *Crítica del Juicio*, Introducción IV, 106.

consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. No es que, de ese modo, deba admitirse realmente un entendimiento semejante (pues esa idea sirve al Juicio reflexionante de principio para reflexionar, y no para determinar), sino que esa facultad se da, de ese modo, una ley a sí misma y no a la naturaleza»[12].

El principio de finalidad aplicado a la naturaleza no es una ley de la naturaleza, sino una ley que la razón se da a sí misma para pensar *algunos* fenómenos que escapan a las leyes generales. «La finalidad es, pues, un particular concepto *a priori* que tiene su origen solamente en el Juicio reflexionante»[13]. Podemos *pensar* que la naturaleza se propone fines, y así logramos explicar muchos fenómenos que no podemos comprender mediante el juego de las causas eficientes, pero nunca podremos decir que hemos *conocido* dichos fines porque, como acabamos de leer, el principio en que se apoyan las leyes particulares empíricas se formula bajo el siguiente supuesto: «como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento», para que podamos reflexionar sobre él.

En realidad lo que Kant intenta no es sólo explicar *algunos* fenómenos naturales difíciles de comprender mediante leyes mecánicas; su propósito es de mayor alcance,

---

[12] Ibidem, 106-107.
[13] Ibidem, 107.

pues «para obtener la armonía de la experiencia total hace falta que la particularización de lo general concuerde con la generalización de lo particular»[14]. Evidentemente es un ideal inalcanzable pero hacia el que la razón ha de tender continuamente porque pertenece a su misma naturaleza, que no es otra que buscar el sistema total de todos los conocimientos posibles.

Pero este planteamiento, para el que lo conocido mediante la inducción debe llegar a identificarse con lo deducido *a priori* por la razón, significa que, en la mente de Kant, la razón no sólo impone su legalidad a la naturaleza, sino que ésta existe para coincidir con la razón, o al menos ha de ser pensada así para que se integre plenamente en el sistema de la razón pura, aunque no se logre nunca completamente.

2.1. Los juicios estéticos y teleológicos

¿Cuál es el campo propio de la facultad de juzgar? Siendo la inteligencia humana finita, el ideal del sistema no culminará nunca, no será posible que la inducción y la deducción coincidan plenamente. Pero se aproximarán en la medida en que ambas puedan actuar conjuntamente: «entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento del placer, así como entre el entendimiento y la razón está el Juicio. Es, pues, de suponer al menos provisionalmente, que el Juicio encierra igualmente para sí un principio *a priori*, y que, ya que necesariamente placer

---

[14] FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, 94.

o dolor van unidos con la facultad de desear (sea que este placer, como en la inferior, preceda al principio de la misma, o sea que, como en la superior, surja de la determinación de la misma, por medio de la ley moral), realiza también un tránsito de la facultad pura del conocer, o sea, de la esfera de los conceptos de la naturaleza a la esfera del concepto de la libertad, del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón»[15].

Hay, según este texto, dos tipos de juicios que la facultad de juzgar puede realizar. Primero, aquellos en los que, ante un objeto de la naturaleza, en lugar de encuadrarlos en un concepto, sentimos placer o dolor. En este caso el juicio no puede expresar más que dicho sentimiento, el cual corresponde más a la voluntad que a la razón, pues no nos da a conocer objetivamente nada. Segundo, están aquellos juicios en los que el entendimiento no es capaz de encuadrar el objeto en las *categorías* y ha de recurrir al auxilio de la razón para *pensarlo*. No hay que olvidar que las *ideas* de la razón, que originaban la *ilusión trascendental* cuando se hacía de ellas un uso constitutivo, podían usarse, en cambio, *como si* sus objetos fueran reales. Ahora se trata, no de descender desde ellas hacia lo condicionado, sino de ascender desde la experiencia hacia una condición última a la que nunca se llegará pero que puede *suponerse* como posible.

Por tanto, los juicios propios de la facultad de juzgar son dos: los estéticos y los teleológicos. En los estéticos juzgamos sobre la belleza de un objeto sensible, y lo

---

[15] KANT, I., *Crítica del Juicio*, Introducción, III, 104.

hacemos no con conceptos, sino mediante el sentimiento de placer. En los teleológicos juzgamos sobre algunos objetos *suponiendo* en ellos una finalidad en la misma naturaleza. La diferencia entre ambos es neta: en los primeros la finalidad que parece manifestar el objeto se refiere al sujeto: producirle una sensación de placer; en los segundos es el objeto mismo el que aparece como dotado de finalidad.

3. El juicio estético

Kant parte del siguiente principio: «para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo. El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquél cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*»[16].

El juicio sobre la belleza de un objeto no es lógico, no se basa en las *categorías* del entendimiento, no nos dice nada sobre el objeto; mediante la sensación de placer que sentimos al contemplarlo, nos informa sólo sobre su relación con el sujeto. Si, según Kant, el conocimiento teórico se refiere al *ser* y el práctico al *deber ser*, el estético, en cambio, hace referencia a una cierta concordancia entre el objeto y el sujeto, entre el ser y la capacidad cognoscitiva humana. «El sentimiento supone... la representación pu-

[16] Ibidem, § 1, 131-132.

ramente subjetiva de la finalidad. Para ello, es preciso que no exista *concepto de la misma finalidad*, de modo que la finalidad no sea referida al objeto, sino al sujeto y sólo sea percibida mediante el sentimiento. Esta nueva caracterización del principio de la finalidad de la naturaleza que consiste en una *finalidad sin concepto* y que Kant califica de *finalidad puramente formal*, es el *a priori* del juicio estético o juicio de gusto»[17].

El objeto parece hecho, no sólo para ser conocido, sino sobre todo para satisfacer al sujeto, para producirle un sentimiento de placer. Esa finalidad, que es puramente subjetiva, es la que expresa el juicio de gusto. Afirmar que esto o aquello me gusta es como decir que ese objeto existe para nuestra satisfacción. Por eso «en el juicio de gusto se da una plena reconciliación entre la necesidad del juicio lógico y la libertad del juicio práctico... De este modo Kant eleva al rango de legislación autónoma o *a priori* el acuerdo entre necesidad y libertad»[18], entre el *ser* y el *deber ser*, pues lo captado mediante el sentimiento es la armonía entre ambos.

En los juicios del entendimiento el objeto aparece siempre sometido a las leyes que le impone el conocimiento; desde este punto de vista el sujeto no descubre en él más que lo que él mismo había puesto previamente, por eso el mundo fenoménico es el reino de la necesidad. En los juicios morales el sujeto se autodetermina libremente, al margen de todo contenido empírico. En el juicio estético la necesidad y la libertad parecen coincidir en

---

[17] LABRADA, Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Eunsa, Pamplona, 1990, 69.

[18] Ibidem, 69-70.

un objeto de experiencia: el sujeto siente placer porque el objeto se presenta como conforme con las facultades de conocimiento.

Al ver un objeto que nos proporciona una sensación de placer no acertamos a expresar qué es lo que, en el objeto, nos gusta. De ahí que «si en el juicio de gusto hay una representación del objeto independiente de conceptos, dicha representación no puede ser más que subjetiva, lo que supone que el objeto como tal no comparece; lo que aparece en la representación es una relación no determinante, sino libre, entre la imaginación y el entendimiento, y esa relación sólo puede ser representada mediante el sentimiento»[19].

La belleza no debe confundirse con la utilidad o con la satisfacción de las tendencias. Estas sensaciones son empíricas, particulares y contingentes. Si tenemos sed beber nos produce placer, pero este placer no tiene nada que ver con la estética. Lo asombroso de la belleza es que no hace referencia a ninguna necesidad: es un don gratuito que se nos hace. Ante el objeto bello el entendimiento no es capaz de formar un concepto que explique qué es lo que en el objeto nos causa placer. Y es que, según Kant, el gusto se debe a que la imagen del objeto no se deja determinar por ningún concepto, de modo que ambas facultades, la imaginación y el entendimiento, *juegan libremente* concordando entre sí pero sin que el entendimiento encuentre el concepto adecuado para explicar qué es lo que hace que el objeto sea bello.

La belleza, por tanto, es un sentimiento subjetivo, un estado al que somos arrastrados por determinados objetos

---

[19] Ibidem, 73.

que producen en nuestro interior un *juègo* entre la imaginación y el entendimiento que no acaba nunca: ambas facultades se sienten a gusto en su relación mutua pues el entendimiento, aunque no pueda *determinar* a la imaginación, o quizás por eso, legisla libremente sobre la imagen sensible, sin sentirse constreñido por las leyes lógicas.

Se produce de este modo una cierta paradoja: libertad unida a leyes, sin que las leyes eliminen la libertad. «Pero ¿cómo se puede establecer esta *libre regularidad* entre dos facultades? o ¿cómo se puede compaginar la libertad de la imaginación con la función legisladora del entendimiento? En el juicio de gusto el entendimiento no puede despojarse de su propia característica que consiste en reglamentar, en dar leyes; sin embargo, no obliga —como en el caso del juicio lógico— a proceder a la imaginación según una ley determinada. En el juicio de gusto, el entendimiento —mediante el *a priori* de la finalidad sin fin— ordena, legaliza o regula la actividad de la imaginación que ésta realiza esquematizando (formalizando) sin concepto (sin fin)»[20].

En el juicio lógico un concepto del entendimiento recoge y aúna los fenómenos de la sensibilidad; en el estético no. Esto quiere decir que en el lógico se produce una perfecta armonía entre imágenes y conceptos; en el estético la armonía se da, en cambio, entre las facultades, la imaginación y el entendimiento, a pesar de que éste no encuentre un concepto apropiado para el caso.

El principio de finalidad subjetiva hace posible entonces que, sin concepto, *notemos* este hecho mediante

---

[20] Ibidem, 75.

un sentimiento, gracias al cual la naturaleza no aparece como superior al sujeto, como desbordando sus capacidades, sino como ordenada a su satisfacción, o sea, a ser legislada libremente por el sujeto.

3.1. Características de los juicios estéticos. El desinterés

Como en todo juicio, también en el estético podemos distinguir su cualidad, su cantidad, su relación y su modalidad.

Respecto de la cualidad, el juicio estético se caracteriza del siguiente modo: «gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno*. El objeto de semejante satisfacción llámase *bello*»[21].

Es importante destacar aquí, como lo hace el propio Kant, que este tipo de juicios no responde a ningún interés de la razón, ni práctico ni especulativo. Si se tiene en cuenta que para Kant la razón se mueve siempre por un interés, esta afirmación resulta extraña. Pero hay una razón de peso para que Kant elimine todo interés en los juicios estéticos. No son fruto de la razón teórica ni de la práctica, no buscan conocer nada ni legislar sobre la voluntad ni aumentan nuestro conocimiento.

La carencia de interés se explica si no se olvida que «el juego libre de facultades es una actividad completamente autónoma o espontánea que permite unificar en el *sujeto* el conocimiento teórico (regido por la ley de la necesi-

---

[21] KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 5, 141.

dad) y la acción moral (regida por la ley de la libertad). Esta espontaneidad de la subjetividad, que es el fundamento de toda la actividad trascendental del sujeto, sólo puede ser *representada* sentimentalmente. El sentimiento es la única *objetivación* posible de una subjetividad concebida como pura espontaneidad»[22]. El sentimiento es, pues, el modo como la subjetividad se capta a sí misma como autónoma: sentirse a gusto consigo misma es la culminación de la persona humana. «La coincidencia entre la filosofía trascendental y la fundamentación de la estética como parte autónoma de la filosofía se puede resumir en la siguiente afirmación: la autonomía del gusto informa de la espontaneidad de la subjetividad como última explicación de toda la actividad trascendental del sujeto; o, dicho de otro modo, la autonomía del gusto es el producto más depurado de la filosofía trascendental»[23].

Cuando el sujeto se siente autónomo, cuando *siente* su propia espontaneidad, es natural que sienta un placer desinteresado.

3.2. Universalidad del juicio estético

Desde el punto de vista de la cantidad, «*bello* es lo que, sin concepto, place universalmente»[24]. Aquí Kant enuncia una propiedad aparentemente paradójica porque ¿cómo puede valer universalmente lo que no puede pensarse? La universalidad y necesidad son propiedades del

---

[22] LABRADA, Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 89.
[23] Ibidem, 90.
[24] KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 11, 152.

conocimiento científico que derivan de las condiciones trascendentales a que lo somete la subjetividad. Todos podemos estar de acuerdo en la validez de una ley científica, pero ¿cómo estarlo respecto de la belleza?

Ya se ha dicho que el placer que produce la belleza no es empírico, como el derivado de las necesidades biológicas o de las tendencias. Una determinada comida puede agradar a unos y no gustar a otros, o puede considerarse exquisita en un país y repugnante en otras culturas. Pero no sucede lo mismo con la belleza. Cuando alguien afirma que un cuadro de Velázquez es una obra de arte, pretende hacer un juicio de valor válido para todos. ¿A qué se debe esto?, ¿qué tiene la belleza que le hace ser un valor universalmente admitido?

La razón es que «este gusto no procede de la representación del objeto sobre el que juzga. Si ello fuera así, el gusto no se podría distinguir del mero agrado de la sensación que es empírico y particular. El sentimiento característico del juicio de gusto procede del estado del espíritu en el que se da una relación de las facultades de conocimiento (imaginación y entendimiento) completamente libre»[25]. Es decir, aunque el objeto bello sea el motivo, la causa del gusto o placer es el juego libre de las facultades de conocimiento, de suerte que «el sentimiento de lo que informa es de la libre regularidad producida entre las facultades y, en último término, de la capacidad del objeto para "la impulsión de las facultades de conocer en su juego libre"»[26].

En el placer sensible lo placentero es el objeto; en la belleza es, en cambio, la armonía entre las facultades del

---

[25] LABRADA, Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 73.
[26] Ibidem.

sujeto. Por eso no hay concepto y, sin embargo, es universal ya que «el juego libre entre las facultades no se conoce, se sabe que se ha producido por el sentimiento característico del juicio de gusto»[27]. El placer que se siente no proviene directamente del objeto sino que deriva del propio sujeto. De ahí que según Kant, en los juicios empíricos el placer antecede al juicio, pues se basan en la experiencia, mientras que en los estéticos el juicio precede al gusto: «este juicio, meramente subjetivo (estético), del objeto o de la representación que lo da, precede, pues, al placer en el mismo y es la base de ese placer en la armonía de las facultades de conocer»[28]. O, desde otro punto de vista: no es el placer el que provoca la armonía entre las facultades sino a la inversa.

El juicio de gusto, por tanto, siendo subjetivo y refiriéndose a un objeto concreto, tiene valor universal. Aunque no se refiera a un concepto, su fundamento es el mismo, a saber, la concordancia entre las facultades, por lo que su validez es la misma que la de un juicio lógico: «la universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto éstos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un *conocimiento en general*), teniendo nosotros conciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conoci-

---

[27] Ibidem, 74.

[28] KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 9, 150.

miento determinado, que descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva»[29].

Más que sentir gusto por un objeto, uno se siente a gusto consigo mismo, aunque para ello sea precisa la presencia de un objeto peculiar.

3.3. El sentido de los juicios estéticos

¿Por qué o para qué existe la belleza? ¿Qué sentido encierra o qué le añade al objeto bello? Kant responde así: «*belleza* es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él *sin la representación de un fin*»[30]. En este punto Kant da un paso importante hacia la construcción del sistema de la razón pura, a la vez que se separa drásticamente de la doctrina clásica sobre la belleza.

En la tradición clásica y medieval la belleza se consideraba como una de las propiedades trascendentales del ser, hasta el punto de que ser y belleza eran convertibles: todo ente es bello por el hecho de ser, y todo lo bello es ente. La belleza no es mera apariencia, no se confunde con el brillo sino que posee esplendor, no se puede fingir porque pronto de descubre el engaño. Naturalmente, así como hay grados de ser, hay también grados de belleza, y además existe lo feo, que se debe a la falta de proporción, de perfección y de armonía. Por eso, la belleza puede «estudiarse» en la metafísica, al tratar de las propiedades del ente, y puede cultivarse mediante el aprendizaje y la práctica, sin que ello signifique que no se re-

---

[29] Ibidem, § 9, 149-150.
[30] Ibidem, § 17, 173.

quiera «genio», o sea, una especial sensibilidad para captarla y plasmarla.

Sin embargo, «el planteamiento kantiano supone un *giro copernicano* en la consideración del objeto bello. De ahora en adelante la belleza se desvincula del *concepto de perfección* (que para Kant como todo concepto es determinante), y se relaciona con las características de la novedad o de la innovación (que es el modo que tiene Kant de entender la libertad como lo carente de determinación)»[31].

En un juicio determinante el entendimiento aplica unas determinadas *categorías* y no otras, y, en cierto modo, él mismo está también determinado; si no lo hace así incurre en el error pues no puede pensar el objeto. Aunque las categorías se deban a la espontaneidad de la razón, su uso viene impuesto por la lógica trascendental estudiada en la primera *Crítica*. Lo propio del juicio de gusto es que el sujeto no se siente determinado por los fenómenos sensibles ni por la actividad del entendimiento sino que se determina a sí mismo. Es, pues, la sensación de libertad, la que provoca placer y gusto: «si el juicio de belleza enjuiciara sobre la perfección del objeto ello supondría la existencia de un concepto y la consiguiente determinación del objeto mediante un juicio lógico. Pero, el gusto enjuicia solamente sobre la correspondencia del objeto con la libre regularidad entre la imaginación y el entendimiento que... es una actividad finalizada en sí misma. La correspondencia del objeto con esa actividad finalizada en sí misma es indicativa de que el objeto mismo tiene ese carácter: el estar finalizado en sí mismo.

---

[31] LABRADA, Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 78.

Se trata de una formalidad pura o no determinada que sólo puede captarse subjetivamente»[32].

Kant ilustra con un ejemplo en qué consiste la *finalidad sin fin*: «una flor..., por ejemplo, una tulipa, se considera como bella porque en su percepción se encuentra una cierta finalidad que, tal como la juzgamos, no se refiere a ningún fin»[33]. ¿Por qué o para qué es bella la flor? ¿Qué añade la belleza a su función dentro de la planta? Es imposible dar una respuesta a estas preguntas porque la flor cumpliría la misma función si no fuera bella. La belleza de la flor parece tener, subjetivamente, una única finalidad: gustar al observador. Pero esta respuesta, aun siendo subjetiva, tiene al mismo tiempo valor universal, ya que dicho efecto lo produce en todo hombre. La belleza, propiamente, está en el libre juego de las facultades de conocimiento porque dicha libertad es la expresión de que el sujeto, aunque siempre desconocido, se encuentra por encima de cualquier representación o concepto: su actividad no se reduce a conocer y muestra de ello es que, mediante el sentimiento, se hace a sí mismo más consciente que con ninguna idea.

3.4. La belleza como creación

La última característica es que «*bello* es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción»[34]. No es posible que un hombre no sienta pla-

---

[32] Ibidem, 79.
[33] KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 17, nt., 173.
[34] Ibidem, § 22, 178.

cer ante la belleza porque, aun siendo un sentimiento subjetivo, se debe a un acuerdo «objetivo» entre la imaginación y el entendimiento.

Dicho acuerdo se da en todo acto de «conocimiento», pero en ese caso puede no producir placer, porque el juicio correspondiente puede sernos indiferente o causarnos tristeza. Además en esos juicios, como se ha dicho, la espontaneidad está determinada, de modo que el sujeto no hace otra cosa que admitir o pensar lo que la imaginación le presenta.

Pero «esa *disposición* de las facultades del conocimiento tiene, según la diferencia de los objetos dados, una diferente proporción. Sin embargo, debe haber una en la cual esa relación interna para la animación (de una por la otra) sea, en general, la más ventajosa para ambas facultades del espíritu con un fin de conocimiento (de objetos dados), y esa disposición no puede ser determinada más que por el sentimiento (no por conceptos)»[35]. Según esto sentir es más que conocer, o mejor, cuando el conocimiento llega a su culminación, en lugar de un concepto se produce una sensación de placer.

No es un sinsentido lo que está afirmando Kant. Si se tiene en cuenta que el «objeto» conocido es obra del sujeto, la culminación del conocimiento no puede consistir en una teoría o una ciencia perfecta, sino en una sensación «subjetiva». A fin de cuentas, en todo conocimiento no se conoce otra cosa que lo que el sujeto ha puesto en el objeto, y cuando sensibilidad y entendimiento coinciden plenamente lo que el sujeto ha puesto no es ningún objeto sino su misma actividad.

---

[35] Ibidem, § 21, 176.

Por eso es acertado decir que «pertenece a la lógica interna de la filosofía trascendental, el hecho de que tenga su culminación en una *filosofía del sentimiento* como la que se desarrolla en la *Crítica del Juicio*. Se trata de una propuesta netamente esteticista que aísla la belleza tanto de la verdad como del bien. Con ello se consuma la ruptura de los trascendentales iniciada en las dos primeras *Críticas*. Aunque la pretensión inicial de Kant fuera la de establecer un puente para salvar el *abismo infranqueable* abierto entre el mundo del conocimiento y el de la moralidad, el tránsito se realiza mediante el descubrimiento de la *autonomía de la subjetividad*, y, en consecuencia, del *gusto*, lo que da como resultado un puente magníficamente aislado»[36].

4. El autoconocimiento como autocomplacencia

¿Cómo ha sido posible llegar a una conclusión tan inesperada o, al menos, asombrosa? ¿Por qué el juicio estético manifiesta más de la persona que cualquier otro conocimiento? ¿Por qué el grado más alto de autoconciencia debe venir dado por el sentimiento?

En todas sus obras Kant apunta siempre a una misma cuestión: qué es el hombre. En la *Crítica de la razón pura* el *Yo pienso* se declara incognoscible pero se manifiesta como actividad espontánea. La *Crítica de la razón práctica*, a partir del *factum* moral, alcanza la libertad como autodeterminación, pero, una vez más, niega la posibili-

---

[36] LABRADA, Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 90.

dad de conocer al sujeto. El sujeto, como fuente de la que emana la actividad espontánea y libre, está siempre más allá de sus manifestaciones y no se identifica con ninguna de ellas.

Cerrada la vía del conocimiento, en la *Crítica del Juicio* Kant ensaya otra posibilidad: aunque la autoconciencia no sea posible de ningún modo, sin embargo hemos de ser consciente de la actividad primera de la que derivan todas las demás. Y dicha conciencia no es intelectual sino sentimental. «La coincidencia entre la filosofía trascendental y la fundamentación de la estética como parte autónoma de la filosofía se puede resumir en la siguiente afirmación: la autonomía del gusto informa de la espontaneidad de la subjetividad como última explicación de toda la actividad trascendental del sujeto; o, dicho de otro modo, la autonomía del gusto es el producto más depurado de la filosofía trascendental»[37].

¿Cómo aparece el sujeto en el juicio de gusto? También la facultad de juzgar presenta una antinomia que, en principio, nos sume en la perplejidad. Pero la búsqueda de una solución adecuada hará, una vez más, que el conocimiento progrese, abandonando los caminos sin salida y dirigiéndose hacia la vía que le abrirá nuevos horizontes.

La antinomia se formula del siguiente modo: «1º *Tesis.* El juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de otro modo, se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él. 2º *Antítesis.* El juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, no se podría, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él (pre-

[37] Ibidem.

tender un necesario acuerdo de otros con ese juicio)»[38]. La solución de la antinomia, según Kant, está en caer en la cuenta de que el «concepto» del que se hace mención en cada una de las proposiciones es distinto en cada caso.

«El juicio de gusto tiene que referirse a algún concepto, pues si no, no podría pretender de ningún modo validez necesaria para cada cual. Pero por eso mismo no puede ser demostrable *por* un concepto, porque un concepto puede ser, o determinable, o indeterminado en sí, y, al mismo tiempo, indeterminable. De la primera clase es el concepto del entendimiento, que es determinable por medio de predicados de la intuición sensible que puede corresponderle; de la segunda clase es el concepto trascendental de la razón de lo suprasensible, que está a la base de toda aquella intuición, y que no puede ser determinado más allá, teóricamente»[39]. Cuando afirmamos que algo es bello y lo hacemos con pretensión de validez universal, estamos dando por supuesto que los demás sienten lo mismo que nosotros, que el ideal de belleza ha de coincidir en todos.

¿Qué es lo que hay detrás de todo juicio estético? ¿Qué presupuesto o idea se esconde al conocimiento objetivo y sin embargo se halla presente de un modo indeterminado e indeterminable? La respuesta de Kant es que «hay encerrada en el juicio de gusto, sin duda alguna, una relación ampliada de la representación del objeto (al mismo tiempo, también del sujeto), sobre la cual fundamos una extensión de esa clase de juicios como necesaria

---

[38] KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 56, 301.
[39] KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 57, 302.

para cada uno, a la base de la cual, por tanto, debe estar necesariamente algún concepto, pero un concepto que no se deja determinar por intuición, mediante el cual no se puede conocer nada, y, por tanto, no *se puede dirigir prueba alguna* para el juicio de gusto. Un concepto semejante es, empero, el mero y puro concepto de razón de lo suprasensible, que está a la base del objeto (y también a la del sujeto que juzga) como objeto de los sentidos, y, por tanto, como fenómeno, pues si no se tuviera esta consideración, la pretensión del juicio de gusto de validez universal no podría salvarse»[40].

Lo bello es siempre un objeto concreto, determinado; pero la belleza que encierra le trasciende, pues no puede pensarse mediante conceptos. Lo mismo ocurre con el sujeto: quien contempla algo bello es siempre un individuo, y, sin embargo, el placer que siente le trasciende, puesto que tiene valor universal. Por ambos lados, el del objeto y el del sujeto, la belleza transporta a la persona concreta más allá del objeto y más allá de su individualidad. ¿Significa esto que la belleza lleva al autotrascendimiento? ¿Nos eleva por encima de nosotros mismos hacia una realidad perfecta y absoluta? No. Lo suprasensible es, para Kant, la idea de lo en sí y la idea del sujeto, que no es posible determinar mediante predicados porque éstos se refieren siempre a intuiciones empíricas.

«Las antinomias obligan... a mirar por encima de lo sensible y a buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades *a priori*, pues no queda ninguna otra salida para poner la razón de acuerdo consigo

---

[40] Ibidem, 302-303.

misma»[41]. Conocimiento y libertad, necesidad y finalidad, se reconcilian en una *idea* del *Yo* de carácter *suprasensible*, es decir, en una idea que no nos da a conocer nada acerca de nosotros mismos pero que nos lleva a *pensarnos*, gracias al sentimiento de placer, como seres situados por encima del mundo sensible e incluso por encima de todas las manifestaciones de nuestra propia espontaneidad.

«Como lo bello no puede ser juzgado según conceptos, sino según la disposición de la imaginación conforme a un fin, para la concordancia con la facultad de los conceptos, en general, resulta que no es una regla [de la imaginación] ni un precepto [del entendimiento], sino lo que en el sujeto es sólo naturaleza, sin poder, empero, ser comprendido bajo reglas o conceptos, es decir, el sustrato suprasensible de todas sus facultades (que ningún concepto del entendimiento alcanza) y, consiguientemente, aquello en relación con lo cual el poner de acuerdo todas nuestras facultades de conocer es el último fin dado a nuestra naturaleza por lo inteligible, lo que puede servir de medida subjetiva para aquella finalidad estética, pero incondicionada en el arte bello, que debe pretender con derecho tener que placer a cada cual»[42].

El *a priori* del juicio estético es lo que está más allá de la imaginación y el entendimiento, aquella *naturaleza humana*, suprasensible, en la que todas nuestras facultades se encuentran unidas para un mismo y único fin. La unidad del sujeto, rota por el abismo entre la razón especulativa y la razón práctica, queda restablecida gracias a la fa-

---

[41] Ibidem, 304-305.
[42] Ibidem, Nota I, 308.

cultad de juzgar, en la que, sin concepto sino mediante el sentimiento, se hace presente la naturaleza suprasensible del hombre.

5. El genio

¿Qué es la belleza? Esta pregunta no tiene respuesta porque la belleza no se conoce sino que se siente. Entonces, ¿cómo es posible producirla?, ¿cómo es que existen artistas? Y más radicalmente, ¿qué es un artista, en qué se basa a la hora de crear una obra de arte?

Producir belleza presupone un cierto «interés» práctico, pero no técnico, pues el artista no es un obrero. Pero el artista *quiere* crear belleza. El interés que precede a la creación artística tiene que asimilarse al interés moral y es, por eso, como una cierta anticipación de la moralidad. El artista no busca más que producir, en quien contemple su obra, un sentimiento de gusto que, naturalmente, es desinteresado.

En realidad el artista imita a la naturaleza: en ésta hay objetos bellos, en los que el interés no es ni previo ni posterior a su contemplación. Pero si preguntamos por qué existen objetos bellos en la naturaleza, el interés que ha motivado la pregunta es posterior a su descubrimiento. En este caso es la naturaleza la que despierta el interés de la razón, pero no un interés de dominio, preanunciando el verdadero y puro interés de ésta, que no es otro que la moralidad. Por eso en todo artista, en cuanto que busca la belleza, puede descubrirse una cierta rectitud moral, al menos en grado incipiente, pues su deseo o interés no nace de las tendencias o apetitos naturales, no se encamina a satisfacerlos, sino que mira a un fin más alto.

Si se tiene en cuenta que la belleza natural sólo puede entenderse como la correspondencia entre un objeto y las facultades de conocimiento, que son autónomas y libres, mediante el juicio reflexionante, es decir, si se atiende a que la belleza no tiene otra finalidad que hacer que el hombre se sienta un sujeto situado sobre la naturaleza y sobre sus propios actos, o sea, como perteneciente al mundo suprasensible, entonces hay que concluir que es la naturaleza la que da la regla al arte. La belleza no puede aislarse, no se encuentra en estado puro, sino que requiere siempre de un objeto sensible, material, cuya forma, representada por la imaginación, no admite ser encerrada en un concepto. Es como si la naturaleza estuviera, en algunos de sus productos, orientada a poner de relieve la superioridad y la unidad de la persona humana.

De ahí que Kant afirme: «lo bello es el símbolo del bien moral, y sólo también en esta consideración... place con una pretensión a la aprobación de cada cual; el espíritu, al mismo tiempo, tiene conciencia de un cierto ennoblecimiento y de una cierta elevación por encima de la mera receptividad de un placer por medio de impresiones sensibles, y estima el valor de los demás también por una máxima semejante del Juicio. Es lo *inteligible* hacia donde... mira el gusto; en él concuerdan nuestras facultades de conocer superiores, y sin él se alzarían puras contradicciones entre la naturaleza de éstas, comparadas con las pretensiones del gusto. En esa facultad no se ve sometido el Juicio, como, por lo demás, en el Juicio empírico, a una heteronomía de las leyes de la experiencia; se da a sí mismo la ley en consideración de los objetos de una satisfacción tan pura, igual que la razón lo hace en consideración de la facultad de desear, y se ve, tanto a causa de esa

interior posibilidad en el sujeto, como a causa de la exterior posibilidad de una naturaleza en concordancia, referido a algo, en el sujeto mismo y fuera de él, que no es naturaleza ni tampoco libertad, pero, sin embargo, está enlazado con la base de la última, a saber, con lo suprasensible, en el cual la facultad teórica está unida con la práctica de un modo común y desconocido»[43].

Por eso Kant piensa que si el «genio» es aquella cualidad de una persona por la que ésta da reglas al arte, en él se manifiesta el poder de la «naturaleza humana»[44]. El arte es una actividad racional, pero no es objetiva, puesto que no se rige por conceptos; por tanto, «en productos del genio es la naturaleza (del sujeto) y no un fin reflexivo, el que da la regla al arte»[45]. En este caso la propia «naturaleza humana» se hace presente como subjetividad libre, aunque finita y limitada, como una espontaneidad ciega, aunque no por eso irracional, que da lugar, con su obra, al libre juego de las facultades de conocimiento.

La imaginación del artista crea representaciones que sugieren más de lo que contienen, y por eso escapan a todo concepto. En este sentido se las puede llamar «ideas»[46], ya que están más allá de toda imagen concreta o no se corresponden con ninguna en particular. Además las reglas del arte no se aprenden, sino que se crean en el mismo mo-

---

[43] Ibidem, § 59, 319-320.

[44] «*Genio* es el talento (dote natural) que da la regla al arte. Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la *capacidad espiritual* innata (*ingenium*) *mediante la cual* la naturaleza da la regla al arte». Ibidem, § 46, 262.

[45] Ibidem, § 57, Nota I, 307-308.

[46] Ibidem, 305.

mento de producir una obra bella. Esto no quita para que el artista aprenda técnicas, se inspire en otros artista, estudie, etc., pero la regla es fruto de la inspiración y aparece en el momento de plasmarla en la materia. Una «copia» no es una verdadera obra de arte, por muy bien que esté hecha; el arte es siempre «original» y como tal inimitable.

En conformidad con su doctrina sobre el juicio estético, Kant concluye que en la obra de arte y en la experiencia estética el hombre toma conciencia de su propia limitación, de la contingencia de su propio modo de estar en el mundo, pues su aspiración más profunda no se satisface con el placer que la naturaleza le produce, y sus creaciones artísticas, siempre concretas, le elevan por encima de la naturaleza y de sí mismo[47]. Las obras bellas no nos transportan más allá de nosotros mismos más que en el sentido de hacernos patente, mediante el sentimiento, que la subjetividad pertenece a lo suprasensible, y que es en ese mundo, inalcanzable por la razón, en el que la persona vislumbra su autonomía, su libertad y su dignidad.

6. El juicio teleológico

La existencia de la belleza, de cosas cuyo conocimiento nos produce placer, sólo puede explicarse, según Kant, admitiendo «una finalidad subjetiva de la naturaleza, en sus juicios particulares, para la comprensibilidad por el Juicio humano y para la posibilidad de enlazar las experiencias particulares en un sistema de las mismas»[48].

---

[47] Cfr. LABRADA; Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 116.
[48] KANT, I., *Crítica del Juicio*, § 61, 327.

Es lo que Kant llama «finalidad subjetiva»: hay objetos que no admiten explicación racional, pero el hecho de que su contemplación produzca placer hace pensar que su fin no es otro que satisfacer el deseo de sistematizar todos los conocimientos por parte del hombre.

Que la naturaleza esté hecha para el hombre es algo que, aunque no admita explicación, puede ser afirmado gracias al juicio estético, «pero que cosas de la naturaleza sirvan unas a otras de medios para fines y que su posibilidad misma sea suficientemente comprensible sólo mediante esa clase de causalidad, es cosa para la cual no tenemos fundamento alguno en la idea universal de la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos»[49]. Y sin embargo nos encontramos con algunas cosas que no podemos comprender si no es admitiendo que están relacionadas entre sí no mecánicamente, sino con una relación de finalidad.

No todo en la naturaleza puede ser explicado por causas mecánicas o eficientes; el caso concreto que desborda ese tipo de explicaciones es el de los seres vivos, en los que las partes parecen estar en función del todo, y el todo, a su vez, sólo se explica por la disposición de las partes. «Sin embargo, el juicio teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza; pero sólo para traerla a principios de observación e investigación, *según la analogía* con la causalidad por fines, sin pretender *explicarla* por ellos. Pertenece, pues, al Juicio reflexionante, no al determinante. El concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es,

[49] Ibidem.

pues, al menos, un *principio más* para traer a regla los fenómenos de la misma, allí donde no alcanzan las leyes de la causalidad según el mero mecanismo»[50].

Más que explicar la naturaleza gracias a la causa final, el juicio teleológico sirve para explicarnos a nosotros mismos algunos fenómenos que, de otro modo, aparecerían como inexplicables. Por eso dice Kant que dicho principio fundamenta juicios reflexionantes, no determinantes. La finalidad no la *captamos* en la naturaleza, sino que la *suponemos* para juzgar sobre determinados fenómenos. Es cierto que el *principio de causalidad* (eficiente o mecánica) es *a priori*, pero encuentra una confirmación continua en los fenómenos naturales. El principio de finalidad aplicado a la naturaleza es también *a priori*, pero no se corresponde con la experiencia, no sirve para enlazar los fenómenos de tal modo que éstos lo confirmen, sino para «reflexionar» sobre algunos casos en los que la causalidad mecánica no es suficiente.

Si usáramos la finalidad como un concepto *determinante*, tendríamos que admitir que en la naturaleza existen seres semejantes a nosotros, o sea, libres[51], porque en ese caso la finalidad les pertenecería como propia. Pero si usamos dicho concepto sólo como un principio *regulativo*, el juicio correspondiente es *reflexionante*, lo que permite entenderla sin necesidad de aceptar finalidad interna alguna. O dicho en terminología kantiana, el principio de finalidad aplicado a la naturaleza es un principio *a priori* cuyo uso sólo puede ser *regulativo*. Gracias a él podemos organizar los datos de experiencia, pero sin poder

---

[50] Ibidem, 328-329.
[51] Cfr. Ibidem, 329.

nunca obtener leyes generales; explicamos casos particulares, hechos.

El principio de *finalidad objetiva* de la naturaleza se formula del siguiente modo: «*un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio.* Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo natural»[52].

7. La teleología «interna» y la ciencia de la naturaleza

Kant distingue entre teleología interna y externa. La primera se refiere a un objeto, como es el caso de los seres vivos, que la razón no puede explicar más que admitiendo en él una finalidad recíproca entre las partes y el todo. En un ser vivo cada órgano cumple una función con vistas al bien del viviente, pero al mismo tiempo éste se explica por el funcionamiento de todos y cada uno de sus miembros.

En estos seres el principio de finalidad, del que hace uso el juicio reflexionante, se aplica a cada uno de ellos, sin extender su uso más allá del viviente que se esté estudiando. Como se trata de una mera «reflexión» sobre un objeto para utilidad de la propia razón, la finalidad interna es útil para el progreso de la ciencia de la naturaleza, que de otro modo quedaría estancada. Pero no permite salir de la misma naturaleza y elevarse a una causa creadora. Lo más que puede decirse en estos casos es que la naturaleza es sabia, o que no hace nada en

[52] Ibidem, § 66, 348.

vano, o que no malgasta sus energías sino que las aprovecha al máximo.

Kant es explícito al respecto: «la física, para mantenerse exactamente dentro de sus límites, hace abstracción totalmente de la cuestión de si los fines de la naturaleza son *intencionados* o *sin intención*, pues eso sería mezclarse en un asunto extraño (a saber, el de la metafísica). Hay objetos *explicables* únicamente según leyes naturales que no podemos pensar más que teniendo la idea de fines como principio, objetos que sólo son *cognoscibles*, de esa manera, en su forma interior, incluso sólo interiormente; con esto basta. Así, pues, para no hacerse siquiera sospechoso de la menor pretensión injusta, como sería la de mezclar entre nuestras bases de conocimiento algo que no pertenece a la física, a saber, una causa sobrenatural, háblase de la naturaleza en la teleología, ciertamente, como si la finalidad en ella fuera intencionada, pero al mismo tiempo de tal suerte que se atribuye a la naturaleza, es decir, a la materia, esa intención, por donde... se viene a mostrar que esa palabra aquí, significa sólo un principio del Juicio reflexionante y no del determinante... Por eso en la teleología, en cuanto referida a la física, háblase, con razón, de la sabiduría, la economía, la previsión, la beneficencia de la naturaleza, sin por ello hacer de ésta un ser de entendimiento (porque eso sería absurdo), pero también sin atreverse a asentar por encima de ella otro ser de entendimiento como artífice, pues eso sería desmedido»[53].

Decir que la naturaleza es sabia, por ejemplo, no es afirmar nada sobre ella sino un «modo» de pensarla para

---

[53] Ibidem, § 68, 357-358.

comprender algunos fenómenos o algunos seres naturales. De ahí, según Kant, que «la teleología, como ciencia, no pertenece..., pues, a doctrina alguna, sino sólo a la crítica, y, por cierto, a la de una facultad particular de conocer, a saber, el Juicio. Pero en cuanto contiene principios *a priori*, puede y debe decir el método de cómo se debe juzgar sobre la naturaleza según el principio de las causas finales; y así, su metodología tiene, por lo menos, influjo negativo en el proceder de la ciencia teórica de la naturaleza y también en la relación que ésta puede tener, en la metafísica, con la teología, como propedéutica de esta última»[54].

La tarea crítica es la de señalar los límites del conocimiento para evitar que tengamos por real lo que no hemos conocido. En este sentido la teleología, a la vez que nos facilita la explicación de la naturaleza y el avance de la ciencia, nos previene contra la tentación de extenderla a la realidad y, con mayor motivo, de usarla para una posible demostración de la existencia de Dios.

Quizás por eso hay en la doctrina kantiana una cierta ambigüedad en este punto, pues por un lado el juicio teleológico se atribuye a la facultad de Juzgar, y por otro, en algún texto, se afirma que no requiere una facultad especial: «el [Juicio] teleológico no es facultad particular alguna..., en cuanto procede, como en todo lo que es conocimiento teórico, según conceptos, pero refiriéndose a ciertos objetos de la naturaleza, según principios particulares: a saber, los de un Juicio meramente reflexionante, y que no determina objetos; y así, según su aplicación, pertenece a la parte teórica de la filosofía, y debe constituir

[54] Ibidem, § 79, 400-401.

una parte especial de la crítica, a causa de esos principios particulares que no son determinantes como deben serla en una doctrina»[55].

Según esto, el estudio de los juicios teleológicos debería haberse tratado en la *Crítica de la razón pura*: junto con el uso constitutivo de las *categorías* del entendimiento, que permiten hacer ciencia y el de las *ideas* de la razón, que en su uso regulativo hacen posible el avance indefinido, podría haberse incluido, por último, el uso del *principio de finalidad*, gracias al cual, mediante el juicio reflexionante, comprendemos algunos casos particulares en los que las explicaciones mecánicas fracasan.

De todos modos Kant insiste en que el principio de finalidad no debe excluir nunca el uso del principio de causalidad mecánica: ambos han de complementarse en la ciencia de la naturaleza, pero no excluirse. A fin de cuentas el principio de finalidad no dice sino que el mecanismo de la naturaleza se debe a una causa inteligente interna a los seres orgánicos.

7.1. La finalidad «externa»: la naturaleza como sistema teleológico

Aún puede darse un paso más en el uso de la teleología en la ciencia de la naturaleza. Es posible pensar que unos seres se ordenan a otros y que la naturaleza entera forma un sistema regido por una causa final. En este caso no se trata ya de la finalidad «interna» de un ser, sino de

---

[55] Ibidem, Introducción, VIII, 124-125. Cfr. LABRADA, Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, 66-67.

lo que Kant llama finalidad «externa», que permite relacionar unos seres con otros tratando de dar una explicación teleológica de la naturaleza entera.

Podemos pensar, por ejemplo, que la hierba está en función de los animales, puesto que se alimentan de ella; que la lluvia y los fenómenos atmosféricos se orientan a producir las condiciones objetivas que hagan posible la existencia de las plantas o de un determinado tipo de flora y de fauna, etc. Poniendo en relación unos seres con otros, también los inanimados, podemos urdir una explicación de mayor alcance, más sistemática, que englobe todos los fenómenos naturales. ¿Qué piensa Kant sobre esta posibilidad?

Estas explicaciones son ambivalentes: del mismo modo que vemos fenómenos naturales que *parecen* dirigidos a hacer posibles otros, observamos también, con tanta o más frecuencia, ejemplos contrarios. El agua hace crecer las plantas, pero una tempestad puede acabar con la vegetación; el viento transporta las semillas de un lugar a otro, pero puede arrancar de cuajo árboles y plantas, etc. Por eso Kant concluye lo siguiente: «cuando repasamos la naturaleza entera no encontramos en ella, como naturaleza, ningún ser que pueda pretender el privilegio de ser fin final de la creación, y hasta se puede demostrar *a priori* que lo que quizá aun para la naturaleza pudiera ser un *último fin* con todas las determinaciones y propiedades imaginables con que se le pueda proveer, sin embargo, como cosa natural, no puede ser nunca un *fin final*»[56]. Dentro de la naturaleza no hay ningún ser que pueda ser

[56] Ibidem, § 82, 412.

considerado como el fin de los demás. Aunque la finalidad externa ponga en relación unos con otros, dicho sistema parece no tener ningún fin.

Pero, por eso mismo, con la finalidad externa nos acercamos a lo que en la *Crítica de la razón pura* era el uso regulativo de la idea de Dios, aunque ahora usemos el juicio reflexionante en la búsqueda de un designio o un fin que dé razón del orden de la naturaleza. El orden exige la existencia de una inteligencia ordenadora, que no podemos *pensar* más que como la de una causa suprema de la naturaleza. Pero si preguntamos por qué dicha causa creó la naturaleza o qué fin se propuso, tratamos de elevarnos, desde las leyes particulares, hasta un *fin final* que explique el todo.

Kant piensa que esas explicaciones no llevan más que a doctrinas erróneas, ya sea el *hilozoísmo* o el *panteísmo*, en las que la misma naturaleza es la causa de sí misma y en las que primero se introduce el principio de finalidad para explicar la naturaleza y luego se concluye que existe la finalidad en la propia naturaleza, es decir, en las que se incurre en un *dialelo* o círculo vicioso.

La pregunta por el *fin final* de la naturaleza, sin embargo, puede ser formulada por el juicio reflexionante para uso interno de la razón. En este caso se plantearía la cuestión, puramente teórica e hipotética, de qué fin pudo proponerse la causa suprema al crear el mundo. Dios mismo no puede ser dicho fin, pues Dios no necesita de nada ni de nadie. Más aún, preguntar por un fin en Dios es una incongruencia, ya que, si existe, es por definición «incondicionado» y acerca de lo incondicionado no cabe plantear cuestión alguna.

Además Kant demuestra que el creador de la naturaleza no puede ser pensado como Dios. A lo más a que

puede llegarse es a una pluralidad de seres artífices de la naturaleza pertenecientes ellos mismos a la naturaleza. La razón es que la finalidad externa no permite salir de la propia naturaleza, trascenderla, «pues como los datos, y por tanto, los principios para *determinar* aquel concepto de una causa inteligente del mundo (como supremo artista) son solamente empíricos, no permiten la deducción de ningún otro atributo que los que la experiencia manifiesta en los efectos de aquella causa suprema, y la experiencia, no pudiendo nunca comprender la naturaleza entera como sistema, debe tropezar a menudo con ese concepto (según parece) y con bases de pruebas contradictorias entre sí, pero no puede nunca... elevarnos por encima de la naturaleza hasta el fin de la existencia misma, y, de ese modo, hasta el determinado concepto de aquella inteligencia superior»[57]. Buena prueba de ello es el *politeísmo* de tantos pueblos primitivos.

7.2. El hombre como fin final

Entre los seres de la naturaleza sólo el hombre podría ser reconocido como su fin, pues aprovecha sus energías y recursos para sus necesidades, supeditando a ellas los demás seres. De todos modos esta conclusión también es precipitada pues si la naturaleza es benefactora en muchos de sus efectos, produce con la misma frecuencia grandes desastres que parecen indicar lo contrario. ¿Qué fin puede atribuirse a un terremoto si no causa más que destrucción y muerte?

---

[57] Ibidem, § 85, 426-427.

Pero desde otro punto de vista sí es posible concebir al hombre como *fin*: el hombre es, como ser moral, el único que se da a sí mismo su propia ley. Esto quiere decir, como ya se ha visto, que dicha ley no la toma de la naturaleza, aunque para lograr la felicidad, de la que se hace digno, necesita que la naturaleza concuerde con sus fines morales. En este sentido es en el que Kant admite que la naturaleza puede ser entendida como finalizada respecto del hombre, «pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final»[58].

La naturaleza no nos va a dar la felicidad puesto que la felicidad no es un don suyo sino de un ser inteligente, conciliador de la naturaleza y de la ley moral. El fin último, que comprende tanto la perfecta moralidad como la felicidad, es, en parte, una conquista del hombre y, en parte, un regalo. Por eso, «para encontrar en dónde, en el hombre al menos, hemos de poner aquel *último fin* de la naturaleza, debemos buscar lo que la naturaleza puede llevar a cabo para preparar al hombre a lo que él mismo ha de hacer para ser fin final y separarlo de todos los fines cuya posibilidad descanse en cosas que no se pueden esperar más que de la naturaleza»[59].

En definitiva, si el hombre es el fin final de la naturaleza debe serlo porque ésta se ordene a procurarle todo aquello que haga posible su perfeccionamiento moral, y no directamente su felicidad.

---

[58] Ibidem, § 83, 418.
[59] Ibidem.

Estamos, una vez más, ante una paradoja. ¿Cómo hemos de concebir la naturaleza para que el hombre no se deje arrastrar por lo «natural» sino que siga siempre la ley moral? La respuesta es: «la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana (no la propia felicidad en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del hombre, en la naturaleza irracional, orden y armonía)»[60]. El progreso moral, para Kant, depende del progreso cultural, porque el perfeccionamiento del hombre como ser moral sólo es posible si, gracias al conocimiento y el dominio de la naturaleza, se libera «del despotismo de los apetitos que, atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir por nosotros mismos»[61]; pero sobre todo, porque de ese modo puede el hombre crear él mismo las condiciones sociales que le permitan comportarse racionalmente: «la condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado *sociedad civil*, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales»[62].

Para desligarnos por completo de la naturaleza, ésta ha de estar finalizada con vistas a la perfecta *ilustración*

---

[60] Ibidem.
[61] Ibidem.
[62] Ibidem.

del hombre; o mejor, para crear las condiciones que hagan posible la ilustración de la humanidad. Y esto lo logra cuando manifiesta que no es ella misma la que nos debe someter, sino que debe quedar sometida al hombre. Además, una vez que los hombres vayan alcanzando ese fin, se van haciendo aptos para organizarse en un sistema de libertades públicas que, al mismo tiempo que facilite el uso de la libertad de cada miembro, impida los enfrentamientos y las luchas entre las libertades, que no pueden provenir más que de su mal uso. Pero Kant va aún más lejos.

«Pero aunque los hombres fueran bastante listos para encontrarla [la constitución republicana] y bastante sabios para someterse a su presión voluntariamente, haría falta aún, para ese desarrollo un todo *cosmopolita*, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros. Faltando ese sistema, y por causa del obstáculo que la ambición, el deseo de dominar, la avidez, sobre todo en los que tienen el poder en las manos, oponen a la posibilidad misma de bosquejarlo, es inevitable *la guerra*»[63]. No basta, por tanto, que los hombres formen comunidades justas y pacíficas; es preciso, además, que esas comunidades convivan pacíficamente entre sí, es decir, que exista un orden mundial justo.

La naturaleza, en cuanto que contribuya al perfeccionamiento interior del hombre creando las condiciones que lo hagan posible, puede pensarse como finalizada externamente, siendo el hombre su fin final. Como el hombre no tiene ningún fin exterior a él mismo, no cabe ya preguntar por el fin del hombre. De este modo el «sis-

---

[63] Ibidem.

tema» kantiano adquiere consistencia y completud. Dios sigue siendo el jefe del reino de los fines, su existencia *debe* ser admitida mediante una fe racional, pero su sentido no es el de ser el fin último del hombre, sino el de garantizar la felicidad a aquellos que, por actuar moralmente, se hagan dignos de ella.

8. Sentido de la *Crítica del Juicio* en la antropología kantiana

¿Qué importancia puede tener en el sistema kantiano la facultad de juzgar si el juicio reflexionante no aumenta nuestros conocimientos, ni teóricos ni prácticos, sino que sólo sirve para *pensar* o *sentir* lo que de otro modo escaparía completamente a nuestra capacidad de conocimiento? ¿Qué función puede desempeñar el juicio reflexionante si se trata de una mera reflexión del hombre para explicarse a sí mismo algunos hechos y fenómenos de la naturaleza?

La *Crítica del Juicio* ha desconcertado a algunos estudiosos del pensamiento de Kant, hasta el punto de no ver en ella una obra de la importancia de las dos *Críticas* anteriores. Sin embargo, «después de hacer durante un largo periodo el papel de cenicienta o hermana menor de las dos primeras *Críticas*, la *Crítica del Juicio* está recuperando el protagonismo que merece y que tuvo en un principio como culminación del sistema kantiano y como lazo de unión entre la filosofía crítica y el idealismo»[64]. Es

[64] COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 256, nt. 10.

preciso, por tanto, poner de relieve qué es lo que Kant cree haber logrado gracias a ella.

En principio Kant pretendía tender un puente entre la razón teórica y la práctica, pues desde la *Crítica de la razón pura* su intento fue hacer del hombre un ser «liberado» de las ataduras de la naturaleza. La ciencia nos da a conocer la naturaleza, pero el hombre queda al margen de ella porque, en cuanto ser moral, debe actuar independientemente del mecanismo natural. En la *Crítica de la razón práctica* esta escisión se hizo más profunda: la ley moral emana de la propia razón y, gracias a ella, el hombre se sabe libre, porque determina sus propios fines; más aún, el hombre aparece como *fin en sí mismo.*

La ética kantiana del deber es, sin embargo, un ética sin recompensa; buscar la felicidad, tal como la entiende Kant, es inmoral, porque hace del hombre un ser heterónomo y egoísta. ¿Cómo conseguir que la moralidad no se oponga a la felicidad y que la felicidad no impida la moralidad? La solución kantiana deja mucho que desear: exige una *fe racional* en Dios, en un Ser Supremo que otorgará la felicidad a quien no la busque. La segunda *Crítica,* por tanto, no acaba de resolver el problema sino que más bien lo agrava, ya que dicha fe racional exige vivir sin esperanza y sin amor, hasta el punto de que el incrédulo y el materialista podrían vivir mejor la ética kantiana que el «creyente», pues a éste se le pide que actúe como si no creyera.

En la *Crítica del Juicio* Kant intentó cerrar esa fisura, poner en relación la ciencia de la naturaleza y la ética. Para ello se propuso mostrar que la naturaleza, o mejor, el conocimiento de la naturaleza, no es del todo ajeno al co-

nocimiento moral, es decir, que entre ambos existe cierta continuidad e incluso subordinación.

Sin abandonar el punto central de su pensamiento, a saber, que el objeto pensado es obra del sujeto, acudió al juicio reflexionante, aquel que sin darnos a conocer nada, sirve al menos para explicarnos aquellas cosas que no podemos someter a las leyes del pensamiento. En estos juicios el interés que mueve a la razón no es teórico ni práctico; no es teórico porque no aumentan nuestros conocimientos; y no es práctico porque tampoco nos orientan en la conducta moral. Pero en ellos la razón, que en sí misma es práctica, juega un papel importante ya que proporciona el *principio* que permite juzgar determinados fenómenos. El *principio de finalidad* es, como *mundo, alma y Dios*, una *idea* de la razón que ha de usarse hipotéticamente o, en terminología kantiana, con un uso *regulativo*, no constitutivo.

En los juicios estéticos ni siquiera hay lugar para los conceptos; el entendimiento, aunque no logre formarse un concepto del objeto, *juega libremente* con la imaginación, lo que proporciona un sentimiento de placer que dice más que cualquier concepto. Kant adivina que lo que se manifiesta en el gusto es, ni más ni menos, que la concordancia de las facultades de conocimiento producida por la contemplación de la belleza. La *idea* de finalidad subjetiva, que proviene de la razón, hace que el sujeto se manifieste a sí mismo como el fin o sentido del conocimiento de la belleza natural. De este modo el mundo aparece como dotado de una finalidad que no es otra que hacer que el hombre se entienda como superior a la naturaleza y a sus propias operaciones cognoscitivas. El hombre se siente como *suprasensible* gracias a la contemplación de lo sensible.

Los juicios teleológicos tampoco aumentan nuestro conocimiento, pero nos permiten entender el ser y las propiedades de los seres vivos, suponiendo en ellos una finalidad interna. Pero dan pie a plantearse la cuestión de la posible finalidad externa de la naturaleza en su conjunto o, como dice Kant, del fin de la creación. Si el conocimiento ha de tender al «sistema», el planteamiento del fin final de la naturaleza es «natural» al funcionamiento de la razón.

Para mantener la coherencia interna, Kant advierte que el fin final de la naturaleza no puede ser directamente la felicidad humana, cosa evidente sin especiales disquisiciones, pues la vida terrena del hombre está impregnada de dolor y sufrimiento. Pero sí debe estar dirigido a facilitar el comportamiento moral, que es el que nos hará dignos de ser felices. Conocer la naturaleza tiene entonces un sentido moral: liberarnos de las tendencias sensibles, elevarnos por encima de ella, construir un mundo cultural, no natural, en el que la moralidad imponga su propia ley.

En este punto la doctrina kantiana del conocimiento de la naturaleza conecta con la doctrina del conocimiento moral a través de la mediación de una teoría sobre la cultura, la política y el sentido de la historia de la humanidad. No es de extrañar, puesto que el hombre ha de salvarse a sí mismo, y ha de hacerlo viviendo en el mundo. Y puesto que Dios no juega más que un papel secundario y extrínseco —es la garantía de que el justo alcanzará la felicidad si él mismo se hace digno de ella— la salvación deja de ser una doctrina religiosa para convertirse en un proyecto de progreso humano a todos los niveles. El progreso científico facilita el camino al progreso moral, el

cual requiere, a la vez que hace posible, la convivencia libre y pacífica de cada Estado y de la humanidad entera.

Los tres grandes ideales de la Ilustración se aúnan gracias al juicio reflexionante: el dominio de la naturaleza, la moral racional y la paz perpetua. Y todo ello gracias a la progresiva ilustración de la humanidad. La filosofía crítica, que en principio pretendía marcar los límites del conocimiento para evitar el error, se ha convertido, de este modo, en un saber de salvación, en una soteriología. Ahora es cuando, desde su punto de vista, el «sistema» se ha cerrado, al tiempo que se ha abierto al progreso indefinido: no lo sabemos todo, pero sabemos qué podemos y qué debemos saber, hacia dónde hemos de dirigir nuestra atención sin temor de incurrir en el fatalismo o en el fanatismo.

VII. El sistema kantiano y la racionalidad moderna. La antropología «ilustrada» de Kant

1. El «sistema» de la razón pura

Como filósofo ilustrado Kant busca a toda costa construir una doctrina que consagre la autonomía del hombre a todos los niveles: el conocimiento, el sentimiento y la libertad. Para ello separó tajantemente la ciencia y la ética: puesto que el conocimiento científico es un conocimiento «necesario», era preciso abrir un horizonte en el que el sujeto pudiera moverse sin constricciones, en el que fuera un fin en sí mismo y, por tanto, para sí mismo.

Inmediatamente se dio cuenta, como no podía ser de otro modo, que el abismo entre la razón y la voluntad no garantizaba la plena libertad del hombre. El hombre es libre mientras no se asome al mundo, mientras permanezca encerrado en sí mismo, porque en cuanto se *piense* en el mundo, tiene que pensarse también como sometido a las leyes de naturaleza. Y aunque dichas leyes procedan de la razón, de la espontaneidad del sujeto, no por eso dejan de vincularlo al mecanismo de la naturaleza.

En la *Crítica del Juicio* creyó encontrar una salida a esta disyuntiva. Partiendo del principio de que «esta causalidad física según necesidad, y esta causalidad metafí-

sica por libertad, *se unen en el mismo efecto*, de suerte que el carácter inteligible de cada uno debe "poder ser concebido conforme a su carácter empírico" y que este último puede ser considerado como "el esquema sensible" del primero»[1], encontró en la experiencia estética la relación *subjetiva* entre el mundo sensible y el inteligible.

«Para que la razón pudiera recobrar la esperanza [de unificar su uso teórico y su uso práctico], sería necesario..., en primer lugar, que recibiera la seguridad de que es posible un juicio absolutamente desinteresado; en segundo lugar, que el orden de la naturaleza y de la necesidad acoja el orden del espíritu y de la libertad; y finalmente que, por su presencia misma, ciertas intuiciones empíricas puedan, a falta de hacer sentir, al menos hacer presentir el sentido de sus principales intereses»[2]. El desinterés es ahora un ingrediente necesario porque de lo contrario la solución sería forzada: la voluntad distorsionaría al conocimiento, le haría violencia, le obligaría a pensar de una manera determinada, impidiendo su espontaneidad, que a fin de cuentas es la del sujeto.

Pues bien, todo esto es lo que, según Kant, sucede en la experiencia estética, porque «al experimentar subjetivamente un placer como universal y como necesario, es la humanidad la que sentimos convocada y reunida alrededor de nosotros, pero no la humanidad empírica y carnal, sometida al amor de sí y a la ley de la sensibilidad: comulgando con nosotros en este mismo júbilo contemplativo, es la libre sociedad de los espíritus cuya fraterna y secreta

---

[1] GRIMALDI, N., *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*, Anuario Filosófico, XXVI/1, 1993, 81.

[2] Ibidem, 83.

presencia presentimos alrededor nuestro; se trata de la gran reunión de la Iglesia invisible»[3].

Podría decirse, según esto, que en el hombre hay una facultad especial, la facultad de juzgar, cuyo sentido y finalidad es, más que conocer, sentir la propia realidad del sujeto como perteneciente al mundo suprasensible al comprobar que su sentimiento no se refiere a ningún objeto sensible sino a su propia naturaleza racional, la cual le pone en contacto con todos los demás hombres. Además «*en la existencia del genio... se opera la síntesis de la naturaleza y del arbitrio, de una finalidad interna y una finalidad externa, de la necesidad y de la libertad*»[4], y ello porque si bien el genio da la regla al arte, es la naturaleza (humana) la que da la regla al genio, ya que el genio es un don de la naturaleza que no puede aprenderse ni imitarse. De ahí que, por extraño que parezca, «*el genio es la prodigiosa paradoja de un hecho propiamente sobrenatural producido en la naturaleza por la propia naturaleza*»[5].

¿Estamos ante una solución ingeniosa o ante una realidad asombrosa que escapa a toda explicación racional? ¿Ha descubierto Kant el fondo último del ser del hombre?

Es cierto que ha logrado hacer del hombre el legislador de la naturaleza y de sí mismo, pero por eso mismo se ha situado en una posición muy incómoda: no le es posible ir más allá de lo que ha definido como *fin final*. La razón no tiene ya nada que decir pues no puede haber un transfondo racional de la razón. En el gozo estético el sujeto se hace presente a sí mismo, aunque «de un modo

---

[3] Ibidem, 86.
[4] Ibidem, 89.
[5] Ibidem, 90.

absolutamente sorprendente a primera vista: se trata de una actividad máximamente cognoscitiva, totalmente libre, pero de la que no se sigue ningún conocimiento determinado; es decir, que de esa actividad cognoscitiva —libre— no se sigue ningún conocimiento sino el gozo correspondiente a la percepción de la misma actividad cognoscitiva en su completa libertad... Es la actitud de poner la inteligencia al servicio no del conocimiento de la verdad, sino del reconocimiento de sí misma. Es una forma de escepticismo refinado y culto, que en un alarde de intelectualidad, erige el sentimiento o el gusto como máximo criterio de conocimiento»[6].

Pero la tarea crítica no se ha consumado del todo. «Ya no queda más que llevar a cabo la Crítica del juicio teleológico para mostrar, a través de la Historia inmemorial de la vida, que la causalidad mecánica concurre por doquier con la causalidad final, y que la naturaleza tiende hacia el Hombre, en tanto que por sus fines últimos el Hombre tiende hacia lo sobrenatural. Si es cierto, según la expresión de Leibniz recogida por Kant, que "el orden de la Naturaleza concurre con el orden de la Gracia" estamos en adelante autorizados a esperar que si ha debido haber una inteligencia suprema capaz de poner en armonía una cosa con otra, será también capaz de poner un día la felicidad de los justos en armonía con su virtud, lo cual es precisamente el ideal del soberano bien»[7].

Puesto que el hombre es un fin en sí, Kant no tiene más remedio que reconocer que toda la actividad hu-

---

[6] LABRADA, Mª A., *La anticipación kantiana de la postmodernidad*, Anuario Filosófico, XIX/1, 1986, 87-88.

[7] GRIMALDI, *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*, 94.

mana, o sea, el conocimiento y la libertad, no tiene otro sentido, llevada a su extremo, que la de hacer que el sujeto se goce en sí mismo. El *interés* supremo de la razón, la moralidad, que se identifica con la autonomía y la emancipación, mira a la propia satisfacción. Como este gozo nunca es completo, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios han de ser postuladas por la propia razón como condiciones *necesarias*, no hipotéticas, de su plena realización. De este modo el *sistema* kantiano se manifiesta, en último término, como un retorno del sujeto a sí mismo, como una actividad inmanente sin más fin que la automanifestación y la autorrealización de una naturaleza que, en el fondo, nunca ha salido de sí misma.

2. La coherencia del sistema

Una premisa acrítica del sistema crítico es que existen *formas puras a priori*, gracias a las cuales es posible el conocimiento de objetos. En ella va implícita la tesis de que el sujeto construye su propio objeto de conocimiento, o sea, que sólo puede conocer aquello que él mismo ha *formado*. No es el momento de repetir tantos textos ya citados en los que Kant sienta este principio como evidente; basta con recordar que para él «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia»[8].

Este punto de partida condiciona y determina el sistema kantiano. ¿Qué papel puede jugar entonces la cosa

[8] KANT, I, *Crítica de la razón pura*, A 158, B 197.

en sí, la realidad, en el conocimiento? A medida que Kant fue obteniendo consecuencias de sus propios principios fue siendo más consciente de sus implícitos. En concreto, «para Kant el conocimiento es una acción estrictamente espontánea, que parte de una *x*—el sujeto cognoscente—y configura unos fenómenos cuya íntima realidad es también una *x*. La fórmula final es ésta: "*x* conoce *x*". Y quizá la única interpretación coherente es que la primera *x* y la segunda *x* estén por lo mismo. En efecto, la salida más consecuente para una doctrina tan claramente aporética hubiera sido la consideración del propio sujeto como *cosa en sí*. Tal posibilidad queda ya insinuada en un pasaje de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A 358); y se ensaya explícitamente en el póstumo *Übergang*, donde se mantiene que el sujeto realiza la función de *cosa en sí*, precisamente porque está dotado de espontaneidad: el sujeto se pone a sí mismo como real y esta autoposición del yo se identifica con la *cosa en sí* (XXII, 37)»[9].

¿Cómo puede hablar Kant de la *cosa en sí* si al mismo tiempo insiste en que es incognoscible? ¿Qué función puede desempeñar en su teoría algo cuya existencia no puede ser conocida nunca y por principio, cuando a la vez se afirma que el objeto es obra del sujeto? La plena autonomía del conocimiento teórico lleva a emanciparlo incluso de la realidad. El sujeto, que aporta la forma del conocimiento, ha de aportar también la materia o, si no es capaz de decir de dónde procede, no puede ni debe decir que su origen está en un más allá que le trasciende. No es extraño, por tanto, que una de las primeras objeciones

---

[9] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 143-144.

que se hicieron a Kant fuera la siguiente: «sin la cosa en sí no puedo entrar en el kantismo; con la cosa en sí no puedo permanecer en él»[10].

Para que el sistema no carezca de coherencia es preciso hacer del sujeto el objeto del conocimiento. Pero entonces dicho sistema no es otra cosa que el resultado de una acción espontánea que no tiene otro fin que su propia constitución.

Una conclusión semejante se sigue de la ética formal kantiana. La autonomía de la voluntad implica que ésta carece de fin; no desea nada ni tiende a nada: la voluntad no tiene *objeto*. Es claro que «si la voluntad es espontánea, la libertad no es un accidente, sino una causa sin causa: un *factum* radical y autosuficiente. Por eso, el imperativo categórico es completamente general y, paralelamente, la voluntad autónoma como realidad del sujeto trascendental no permite preguntar quién es dicho sujeto: el sujeto kantiano no es nadie, sino más bien todos. Dicho de otro modo, la voluntad espontánea o libremente independiente suplanta la radicalidad de la persona humana»[11].

---

[10] El fisicalismo kantiano, sin embargo, es incoherente: «Kant decía que las categorías sin fenómenos son vacías y los fenómenos sin las categorías ciegos —al margen de las categorías carecen de pensabilidad-. Ahora se muestra que esto es un equívoco. Si lo lógico se refiere a lo particular, no por eso se llena o deja de ser vacío: las categorías kantianas son vacías tanto sin los fenómenos como con ellos. ¿Qué querría decir que un fenómeno llena una categoría si el fenómeno no es un contenido noético? La lógica no se puede llenar de lo que no es lógico, y lo empírico no es lógico. Y ¿qué querría decir que la ceguera de lo empírico se resuelve con lo lógico? ¿Cómo se remedia la irracionalidad de lo particular con una lógica vacía?». POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 100.

[11] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, 121.

En la concepción kantiana sujeto y voluntad se identifican; pero como la voluntad es un dinamismo espontáneo, la identidad personal se difumina y desaparece. Una voluntad, o sea, una persona, no se distingue en nada de cualquier otra, hasta el punto de que es más exacto hablar de diversas manifestaciones de una misma voluntad (un dinamismo espontáneo) para referirse a personas distintas.

«El recabamiento de la identidad voluntad-libertad forma parte del proyecto emancipatorio de la ilustración y del movimiento revolucionario subsiguiente. Emanciparse es liberarse de algún tipo de esclavitud. Como es claro, con la espontaneidad de la voluntad se consigue la emancipación absoluta: para ella cualquier heteronomía sería contradictoria. El antihedonismo kantiano es una prolongación de la noción de autonomía. Si la voluntad se deja atrapar por lo inferior a ella, sea por una norma externa o por el placer, el sujeto se reduce al yo empírico, molesto acompañante del yo trascendental, y pierde su identidad con la libertad»[12]. En estas condiciones la voluntad no puede tener ningún objeto, so pena de quedar sometida a él, pero entonces tampoco puede actuar, pues no puede hacer nada sin dejar de ser por ello autónoma. Sin embargo «Kant no tiene más remedio que ceder un poco, porque si la voluntad es enteramente idéntica consigo, ¿cómo desgranarla en actos? Como no se puede excluir el mérito y el premio, esos actos se suponen, y se postula la existencia de Dios. Pero eso es incoherente. Tal incoherencia se pretende resolver en la *Crítica del juicio*,

[12] Ibidem, 122.

donde Kant habla del fin. Sin fin no hay vida: por tanto, una voluntad autónoma no puede estar viva»[13].

El formalismo ético es el intento de desligar a la voluntad de lo que no sea ella misma, pues la autonomía no le obliga a otra cosa que a ser coherente. Pero en ese caso tampoco puede actuar, pues al hacerlo se relaciona con lo que no es ella, se mancha o contamina. Por tanto, «la versión kantiana de la razón práctica es la muerte de la acción práctica. Si el sujeto es real como voluntad autónoma no cabe acción práctica concreta. Según Kant, el "yo pienso en general" es principio de la deducción de las categorías. En cambio, del imperativo categórico no se deduce ninguna acción concreta —la voluntad kantiana no es un principio determinante en una línea descendente de acciones—»[14].

No es de extrañar, por eso, que, ningún acto se corresponda con la voluntad misma, ninguno la exprese o manifieste; de ahí que sea preciso un proceso infinito, al que Kant llama «inmortalidad del alma», para que llegue a identificarse consigo. En realidad la propuesta kantiana, en la que el hombre es un fin en sí mismo, paraliza la voluntad porque si se identifica de entrada con la libertad, no hace falta, más aún es contradictorio, que se despliegue y actúe.

¿Qué sentido tiene la libertad en Kant después de identificarla con la voluntad? ¿Qué puede querer? Desde este presupuesto la valoración negativa del amor es una consecuencia necesaria; lo más que cabe es que la razón práctica sienta respeto por sí misma, pero si ama algo se

---

[13] Ibidem, 123, nt. 42.
[14] Ibidem, 121.

degrada. Una voluntad que haga referencia a otro, que tenga un objeto, es para Kant una voluntad no autónoma; la emancipación, por tanto, conduce, en la doctrina kantiana, a la soledad y al anonimato, puesto que no es la voluntad de nadie.

La *Crítica del juicio* es un intento de reparar las grietas del sistema y de curar las heridas que la razón autónoma sufre al pretender prescindir de la realidad y de los demás. El *principio de finalidad* aparece como el remedio tardío de los males de la razón. Por eso esta obra no puede considerarse como un apéndice sobre la belleza o un modo de racionalizar los sentimientos, aunque también cumple estas funciones.

Su coherencia se aprecia si se tiene en cuenta que «una vez establecido el programa de la filosofía crítica (el modo de conocer en cuando éste debe ser posible *a priori*) es natural que esta filosofía se dirija de forma progresiva al estudio de esas condiciones o modos de conocimiento enclavados en el sujeto trascendental. La culminación de este proceso se produce cuando, analizadas las condiciones bajo las que el conocimiento conoce el mundo de la naturaleza y aquellas otras bajo las que la razón posibilita la realización de la libertad, Kant se enfrenta con los *a priori* del entendimiento y de la razón sin más. Lo que se va a conocer entonces es la formalidad o la trascendentalidad, o el *a priori* puro. Y esto es lo que ocurre precisamente en la *Crítica del juicio*»[15].

En la última *Crítica* Kant se juega la consistencia y completud del sistema: «la tercera crítica kantiana —en

---

[15] LABRADA, Mª A., *La anticipación kantiana de la postmodernidad*, 90.

su intento de aislar la formalidad pura— es, efectivamente, el máximo exponente de la filosofía crítica, pero, a su vez, y justamente porque aísla la formalidad, el problema con el que se enfrenta es el de resolver cómo se puede captar o experimentar la belleza, que es formalidad, separada de la verdad y del bien, y así aparece la parte de la filosofía que denominamos estética»[16]. Dicho brevemente, Kant está indagando «la posibilidad de un conocimiento *a priori* del modo de conocer disociado del objeto conocido», y «es natural entonces que una filosofía así —como es el caso de la filosofía crítica— tenga su culminación en una *filosofía del sentimiento* como es la que se desarrolla en la *Crítica del juicio*»[17].

Una vez que la actitud crítica se ha desencadenado, no admite limitaciones ni barreras, salvo que acabe en un *a priori* irracional más allá del cual la razón no puede indagar. Mientras las condiciones que hacen posible el conocimiento sean ellas mismas racionales, cabe preguntarse por las condiciones que a su vez las hacen posibles. La tarea crítica sólo puede agotarse cuando el fundamento de la razón se sitúa en una instancia irracional, es decir, cuando la misma razón se presenta a sí misma como fruto de un dinamismo espontáneo y natural. En definitiva, «la Ilustración postula la emancipación de la razón en los términos de un total disponer de ella. Pero se trata de un postulado ilusorio, que sólo se sostiene mientras dicha totalidad dispositiva no se logra, o precisamente porque no se logra. Esta imposibilidad es lo que impide la completa demenciación del ilustrado. Para

---

[16] Ibidem, 91.
[17] Ibidem, 102-103.

comprenderlo basta señalar que si se lograra la total disposición de la razón se produciría la coincidencia de la razón con un postulado. El absurdo es manifiesto: esa coincidencia aniquilaría a la razón. Con otras palabras, si el conocimiento del mundo no reporta ventaja ninguna para el mundo, el conocimiento se reduce al mundo: no hay más que mundo, o el mundo es lo único; pero entonces no hay conocimiento»[18]. La espontaneidad de la razón sería pura naturaleza, indiscernible de la naturaleza del mundo sensible.

3. La antropología «ilustrada» de Kant

El «giro copernicano» que Kant realiza en la teoría del conocimiento y en la ética se concreta en una «transformación» de la metafísica, de la moral y, sobre todo, de la antropología. Si la respuesta a las tres preguntas fundamentales —¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?— son la clave para entender qué es el hombre, entonces es obligado concluir que la tarea crítica no tiene otro sentido que construir una nueva concepción del hombre, del sentido de su vida y de su destino.

Kant busca asentar sobre nuevas bases la filosofía, lo que lleva consigo un cambio profundo en la cuestión central de la metafísica: «lo que hay de continuidad en una modificación del pensamiento que mereció el apelativo de "revolución", es la permanencia de la cuestión del fundamento. Sólo que la fundación se buscará en una direc-

---

[18] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, 192.

ción inversa —no en un *más allá* trascendente, sino en un inmanente *más acá*—, manteniéndose con todo las empresas a realizar: la elaboración de una ontología trascendental, de una ontología modal, de una ontología categorial y aun de una teología natural»[19].

Para ello Kant exige que la razón se someta a la crítica de la propia razón, lo que conlleva que, por necesidades del método, sea «original y característico de la filosofía trascendental el comprenderse a sí misma justamente como *posibilidad* o, más exactamente, como indagación reflexiva acerca de la posibilidad de sí misma»[20]. De este modo el fundamento que se busca aparece siempre en el propio sujeto, ya que el método excluye la apertura a la trascendencia.

Aunque en el sistema kantiano existen incongruencias e incluso contradicciones, que muchos autores han puesto de manifiesto a lo largo de la historia del pensamiento moderno, lo fundamental es que «dando un *giro* decisivo a la filosofía occidental, Kant concibe la *trascendencia* como *autonomía*. El *Sistema de la Razón pura* ya no encuentra su fundamentación en un absoluto trascendente, sino en la autonomía tendencialmente absoluta del sujeto humano»[21].

A pesar del esfuerzo realizado, el pensamiento kantiano no logró unificar todas las dimensiones humanas, y la persona aparece como una serie de dinamismos que sólo mental e hipotéticamente pueden referirse a un mismo sujeto; «de ahí que —paradójicamente— lo que

---

[19] LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 24.
[20] Ibidem, 21.
[21] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 364.

más se echa en falta en la filosofía crítica es una teoría unitaria de la subjetividad. Kant, sin embargo, progresa en esta línea hasta donde se lo permiten sus propios presupuestos ontológicos y gnoseológicos. En la tríada "*Ich, Gott, Welt*" de la *Filosofía Trascendental* es el *yo* humano el que ocupa el lugar central; el mundo y Dios han de considerarse *desde* la razón humana»[22].

Sin embargo no puede decirse que Kant haya fracasado, porque su meta era liberar, emancipar al hombre de toda atadura, ya fuera natural o trascendente. Pero el éxito de su empresa señala al mismo tiempo los límites de todo humanismo en el que el hombre se presente como *fin final*. «Kant es el filósofo del "más acá". Él mismo entendía la *Crítica* como una antorcha que, en medio de la oscuridad, no alumbra precisamente las regiones, para nosotros misteriosas, situadas "más allá" del mundo de los fenómenos, sino los más recónditos rincones de nuestra razón. El *fin* que la filosofía kantiana persigue es fundamentar la autonomía racional del hombre, acertando con ello a formular con exactitud y profundidad el gran ideal de la conciencia europea. La filosofía trascendental pretende, a través de un análisis del sujeto humano en el mundo, llevar a éste a una acabada conciencia de sí mismo, gracias a la cual se aseguren los fundamentos que justifican la ciencia positiva, y se establezca sobre bases sólidas una comunidad intelectual, que ha de culminar en una comunidad ética, en tensión hacia la paz perpetua. El kantismo es un humanismo»[23].

Después de negarle al hombre el amor y el deseo de felicidad, por entrañar heretonomía y falta de libertad, el

---

[22] Ibidem, 365.
[23] Ibidem, 365-366.

humanismo kantiano, que ha convertido al hombre en un absoluto finito, debe contentarse con el respeto por sí mismo y el placer que produce la contemplación de la belleza, bien entendido que dicho gozo no procede tanto del objeto bello como del sentimiento interior de libertad a que da lugar. Para ser una ética para este mundo, no promete demasiado; y es que una vez dejado de lado el verdadero Absoluto, la finitud del ser humano no puede aspirar a metas más altas.

La rectitud moral, tal como la entiende Kant, por más que persiga la liberación de motivaciones y tendencias malas, aboca al nihilismo: «el imperativo kantiano es un absoluto ético, justificante en términos estrictamente formales, vacíos, en el que no puede incluir ninguna intención humana (que sería interpretada por Kant como algo empírico o eudemonista). Late aquí la misma idea de Lutero, según la cual el hombre es un egoísta irredimible y la libertad exige la muerte del egoísmo en términos de imperativo absoluto, incondicional. De acuerdo con esto, el imperativo kantiano es una versión de la ética que sólo puede surgir en clima luterano. Quizá Kant pensó la libertad moral, que se conoce como tal libertad en cuanto que pone el imperativo absoluto, como formalmente indiscernible de la fe de Lutero. La *Crítica de la Razón Práctica* realmente es una crítica radical de la práctica. Pero también es posible que Kant, aunque comparta los parámetros luteranos, piense el imperativo categórico como un enderezamiento de la voluntad humana: la voluntad como espontaneidad puede estar enteramente vertida hacia abajo, hacia el mundo *conversio ad criaturas* total y pecadora (sería la *Razón Pura*); pero cabe un cambio de esa voluntad, un enderezamiento. Ahora bien, si ya no se di-

rige a las criaturas ¿prácticamente a dónde se dirige la voluntad? Habría que decir que a nada»[24].

4. La influencia de Kant. Un clásico moderno

Kant murió al comenzar el siglo XIX, pero su obra sigue viva, hasta el punto que en el pensamiento posterior, después de las pequeñas o grandes crisis filosóficas, vuelve a alzarse el grito de ¡vuelta a Kant! Esto significa que se ha convertido en un «clásico», es decir, en un autor siempre actual cuya obra vale tanto en nuestra época como en la que vivió. ¿A qué se debe su perenne actualidad? ¿Qué nos ha dejado en herencia como para no darla por amortizada o agotada?

Como es natural, kantianos puros no existen hoy día. Desde el primer momento hubo quienes advirtieron errores e inconsistencias en la obra de Kant. Pero dejando de lado los detalles, lo que perdura es su mentalidad, su modo de hacer filosofía, sus valores, sus «intereses» y, especialmente, su antropocentrismo.

Aunque muchos hablen del fin de la modernidad y se diga que ha comenzado la postmodernidad, también ésta es, en buena medida, parte de la herencia kantiana. Porque Kant dio a la Ilustración una base filosófica, unos presupuestos que racionalizan y justifican lo que en otros autores no eran más que intuiciones o sentimientos. En concreto, «la *Crítica de la razón pura* es un enjuiciamiento de los sistemas anteriores: un ajuste de cuentas con Espi-

---

[24] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 59.

nosa y Leibniz desde el empirismo; por su parte, Newton le sirve para limitar a Hume: nuestras representaciones sensibles no son meras asociaciones contingentes; sino que tienen una necesidad propia, no racional pero sí fundamental. Al erigirse en juez respecto de Newton, el *sensorium Dei* pasa a ser el *sensorium hominis.* Kant viene a decir —mediando en la polémica entre Newton y Leibniz— que no es *necesario* que el fundamento sea racional... El prestigio de Kant reside en la rareza de este planteamiento, que parece aunar la crítica con el equilibrio en el reparto de méritos. Parece, en suma, un planteamiento justo, casi arbitral, ecuánime respecto de las oscilaciones dogmáticas entre los racionalistas y los empiristas»[25]. En Kant se resume, sin estridencias, el pensamiento moderno; con él adquiere coherencia interna y sistematicidad. Así, si en Rousseau el hombre pasa de «animal racional» a «animal libre», Kant aporta los argumentos para que dicho tránsito pueda hacerse sin especial violencia, sino con razones suficientes como para que no aparezca como una recaída en un voluntarismo arbitrario e irracional.

La mente moderna, lo que hoy consideramos como de «sentido común» o políticamente correcto, fue modelada por este filósofo que prácticamente nunca salió de su ciudad natal y que, sin embargo, estuvo siempre preocupado e informado de los grandes cambios culturales y políticos de su tiempo.

El idealismo absoluto fue, hasta cierto punto, un intento de proseguir a Kant, de llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Pero los excesos en que desembocó, sin

---

[25] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 77-79.

dejar de influir hasta en sus detractores, han llevado ha «volver» a Kant una y otra vez. De ahí que, antes de concluir, sea preciso exponer los puntos fundamentales de su pensamiento que, quizás ya de un modo acrítico, aceptamos y compartimos.

No está de más reproducir en este momento un texto ya citado en parte: «el pensamiento crítico y trascendental de Kant ocupa un lugar central en el desarrollo de la filosofía moderna. Por una parte, reconstruye el racionalismo y el empirismo desde una epistemología inspirada en la *nueva ciencia*. Por otra, constituye la raíz de los grandes sistemas románticos y de las reacciones contra ellos, que tantas veces se iniciaron con el lema: *¡Vuelta a Kant!* Su pensamiento contiene, ya en síntesis, ya en germen, los grandes ideales de la modernidad, cuya versión más típica viene dada justamente por la Ilustración, de la que Kant es el exponente e intérprete más autorizado. En cierto modo, se podría decir que Kant parece haber sustituido a Aristóteles como pensador *clásico* por excelencia, como punto de partida obligado en el estudio filosófico»[26].

En la obra kantiana tienen cabida las principales tendencias e inquietudes del pensamiento moderno, aunque reelaboradas y dotadas de un nuevo fundamento, que puede describirse así: «Kant acepta una fundamentalidad no racional; ahí está el giro kantiano que le coloca al margen del idealismo, del nominalismo y del realismo, en la tierra de nadie de un postulado conciliatorio»[27]: ni la ra-

---

[26] LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 111-112.

[27] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 75.

zón, ni la voluntad, ni el ser, sino la espontaneidad de lo natural es lo que origina tanto el conocimiento como el querer, los sentimientos y la libertad. En esto es fácil reconocer la raíz de muchas de las ideas y valores de nuestro tiempo. El intento de racionalizar la voluntad, independizándola de todo deseo e impulso, la sitúa en una posición incómoda; desligada de todo lo que no sea ella misma, acaba por moverse impulsivamente hacia su propia satisfacción. Por eso la espontaneidad culmina en el sentimiento, en el placer de sentirse a sí misma libre y concorde consigo. Habiéndose propuesto desterrar del hombre toda inclinación irracional, el pensamiento kantiano termina apoyándose en la naturaleza y culminando en una satisfacción afectiva.

4.1. Kant y el pensamiento clásico

El «clasicismo» de Kant está, por una parte, en haber recogido, asimilado y corregido las principales corrientes de pensamiento modernas, poniéndolas al servicio de los ideales de la Ilustración. Pero la filosofía moderna no puede entenderse si se olvida que comienza con la duda metódica universal cartesiana, o sea, pasando página de toda la filosofía clásica y medieval. Es precisamente como representante de esta ruptura como Kant adopta el papel de nuevo Aristóteles, es decir, como aquel pensador que ha desarrollado y sistematizado, ampliándolas, las principales ideas de la filosofía moderna.

El conocimiento era en Aristóteles acto perfecto, un acto que no tiende a nada porque posee el fin, el objeto

pensado, en pretérito perfecto: se piensa y se ha pensado. En Kant, por el contrario, conocer significa elaborar, fabricar el objeto, construirlo, y para ello el sujeto ha de dar forma a una materia. El acto de conocer se entiende así como una acción transitiva comparable a las acciones físicas, tanto técnicas como artísticas. El hombre, al conocer, se comporta como el físico o el ingeniero. Por eso, propiamente, el conocimiento es una acto que implica control y dominio sobre lo conocido. El «fisicalismo» gnoseológico es la manifestación de la autonomía humana, que de este modo deja de depender del ser.

La revolución copernicana de Kant no se limita sólo a la teoría del conocimiento sino que se extiende a todos los ámbitos. Kant inaugura una nueva lógica, la *lógica trascendental*, que según su planteamiento está en la base de la lógica formal; aunque reconoce que esta parte de la filosofía apenas ha avanzado un paso desde Aristóteles, lo cierto es que Kant introduce en ella un giro tan profundo que la hace irreconocible.

No menor es la *transformación* de la metafísica operada por la filosofía crítica. No hay ni un solo concepto que no cambie profundamente de significado. Las *ideas* platónicas son reinterpretadas, y por cierto en un sentido más profundo del que el propio Platón quiso darles sin llegar a comprenderlo, las *categorías* aristotélicas son ampliadas, corregidas y redefinidas, perdiendo enteramente su sentido original, las nociones modales, *posibilidad, existencia y necesidad*, se separan del ser para entenderse como *modos* de pensarlo, con lo que el mismo concepto de ente sufre una transformación aún mayor. La naturaleza, que está en la base de la física, o sea, la *fisis*, cuyo estudio ocupó a los primeros filósofos dando origen a la

misma filosofía, pasa a ser el resultado de la acción cognoscente del sujeto, que es, por tanto, quien establece su legalidad.

Pero si en algún punto hay que poner el acento, sin ser menores los cambios ya señalados, es en la transformación de la antropología, lugar en el que convergen todos los restantes aspectos del pensamiento kantiano. La pregunta ¿qué puedo conocer? no se orienta tanto hacia el ser y la realidad como hacia las posibilidades del sujeto: depende de un interés previo y se ordena a su satisfacción y, en concreto, hacia el dominio y el control de la naturaleza. La ciencia de la naturaleza es en Kant la mecánica newtoniana, de la que toma, corregido, el método y la concepción mecanicista de la naturaleza. Saber es «saber construir», calcular, o sea dominar. Un conocimiento «inútil» no es un verdadero conocimiento, ya que éste ha de estar siempre en función del sujeto cognoscente, del que no es más que una extensión de su espontaneidad. En definitiva, «"el conocimiento de la naturaleza se convierte en conocimiento de la producción, sometida a leyes, de las cosas naturales, y recibe, así, algo del carácter propio de la *tékhne*... Resulta evidente que sólo cuando el hombre conoce las leyes que gobiernan la producción de las cosas se hallará, por principio, en disposición de encontrar y de fijar las condiciones mediante las cuáles él mismo puede llevar a cabo dicha producción". Pero ello significa además que el hombre se apodera del proceso de generación causal por el que se rige la naturaleza. Se podrá hablar incluso —y Kant lo hace...— de una auténtica *técnica de la naturaleza*... Las leyes propias de la razón humana se proyectan en el operar mismo de la naturaleza, y esto representa que el sujeto tiene con res-

pecto al mundo una actitud dominadora, no meramente especular»[28].

La ética kantiana parte del supuesto de la autonomía de la voluntad, y pretende sustentarla sobre una base sólida: la libertad como espontaneidad de la razón pura. El interés práctico es el interés propiamente humano, pues el hombre quiere, antes que nada y sobre todo, liberarse de cualquier influjo externo. Kant entiende la libertad en sentido negativo como la carencia de determinaciones externas, y en sentido positivo como la autodeterminación espontánea de la voluntad[29].

¿Qué puede mover a la voluntad si para que sea libre se ha de prescindir de la verdad y del bien? Sólo queda que lo haga espontáneamente, aunque por pura coherencia haya que admitir que no desea nada ni ama otra cosa que su propia actividad. Deseos, tendencias e incluso el amor, son sustituidos por el respeto a la ley, a la conciencia y a sí mismo, porque el amor propio sería el más dañino, ya que incluiría el amor a la propia naturaleza sensible. Dios tampoco es objeto de amor, primero porque no es más que una «idea» de la razón, pero sobre todo porque, tal como lo concibe Kant, tampoco Él puede amar ni ser amado.

De este modo el hombre aparece como «fin final» de la creación por ser, a su vez, un fin en sí mismo. La plena

---

[28] LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 342. La cita interna, de VOLKMANN-SCHULCK, *Introducción al pensamiento filosófico*, Gredos, Madrid, 1967, 89.

[29] «La libertad de arbitrio es la independencia de su determinación por los impulsos sensibles. Éste es el concepto negativo de la misma, mientras que el positivo es la capacidad de la razón pura para ser práctica por sí misma». KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 214.

realización de sus potencialidades, de sus dinamismos, es entonces el verdadero interés que explica la vida personal y social: un horizonte hacia el que camina la humanidad en un progreso indefinido que nunca culminará. Hacer compatibles las libertades de todos los hombres y de los Estados, o sea, llegar a la paz perpetua en la que los conflictos hayan sido superados definitivamente, es la meta hacia la que la naturaleza, tanto sensible como suprasensible, impulsa tanto a las inclinaciones como a la razón[30]. Si para los estoicos el cosmopolitismo era una exigencia del *logos* de la naturaleza, el único modo de vivir en armonía con ella, para Kant, que es un ilustrado, no un antiguo, dicho ideal aparece ahora como una tarea autoimpuesta que sólo el hombre puede realizar porque es él mismo quien establece dicha racionalidad. Vivir de acuerdo con la naturaleza no es otra cosa que vivir de acuerdo con uno mismo, dirigiendo la naturaleza hacia esa meta.

Kant pretende construir una ética sin fines que sea, al mismo tiempo, válida para todo ser racional. El bien tiene que dejar de ser, para ello, una propiedad del ser. Buena, en sentido absoluto, es sólo la «buena voluntad». Pero ¿qué criterio determina la bondad de la voluntad? Aquí

---

[30] «Sólo en la sociedad y, por cierto, en aquella que albergue, con la mayor libertad, por tanto, con un antagonismo en general de sus miembros, la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros... Una sociedad, en que la *libertad bajo leyes exteriores* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* plenamente *justa*, debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana». KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en *En defensa de la Ilustración*, 80.

no queda más remedio que moverse en un círculo vicioso, que Kant intenta salvar haciendo de la libertad la *ratio essendi* de la moralidad y a ésta la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pero con ello no logra otra cosa que hacer de la libertad una «idea» cuyo contenido es incognoscible. La racionalidad de la voluntad, que fue una de sus principales preocupaciones, desaparece oculta en la espontaneidad de un principio más allá del cual no es posible internarse.

Suprimido lo Absoluto, es sustituido por un absoluto finito, por un dinamismo espontáneo que debemos controlar para que no pierda nunca su espontaneidad, siempre amenazada por una tendencia contraria que no se sabe cuándo ni cómo ha introducido en su interior, libremente, ella misma. La pureza de la voluntad es la tarea inacabada e inacabable que cada persona ha de perseguir para sentir respeto por sí misma. Lograr que lo externo, lo que supone un peligro para la autonomía del sujeto, pueda ser pensado como interno, o sea, como acorde con la libertad, es la función de la facultad de juzgar.

Mediante el juicio de gusto y el juicio teleológico es posible que lo que, en principio, escapaba al control del sujeto, es decir, lo que se presenta como extraño, sea pensado como finalizado para la plena realización de la actividad racional. La experiencia estética pone de manifiesto que lo que aparece como «original», novedoso e impensable, mira directamente a la autoconciencia de la superioridad del cognoscente. El placer que acompaña necesariamente a estos juicios no es sino autosatisfacción, el sentimiento interior de saberse por encima de la realidad sensible, porque el fin de ésta no es otro que el ejercicio de la propia razón. En los juicios teleológicos el

sujeto advierte que la naturaleza carecería de sentido si no se la entiende como finalizada para la plena realización del sujeto.

4.2. La secularización del pensamiento cristiano

Al cerrar la puerta a la trascendencia, Kant encierra al hombre en sí mismo, y como ya no puede ir más lejos, su única meta es sentirse plenamente autónomo, liberado de toda atadura, emancipado de la realidad que le rodea, a la que debe dominar para no ser dominado por ella.

Para evitar el antropomorfismo con el que según él la filosofía clásica y medieval había pensado la naturaleza y a Dios mismo, propone el antropocentrismo. Lo que conocemos, decidimos y sentimos depende enteramente de nuestro modo de pensar, decidir y sentir. Pero en realidad la «revolución copernicana» consistió en sustituir el teocentrismo por el antropocentrismo[31]: qué podemos conocer, hacer y esperar son cosas que dependen únicamente de nosotros mismos. Lo que, sin embargo, no está en nuestras manos, es ser como somos. Por eso, llevado al

---

[31] «En el contexto de la *crisis de la conciencia europea, revolución* significa radicalmente el traslado del punto de referencia fundamental desde Dios hasta el hombre, desde lo trascendente a lo inmanentemente dado a la conciencia humana, es decir, lo fenoménico. La "revolución kantiana" consiste en el empeño de demostrar que los conceptos de la nueva física newtoniana y las intelecciones de la metafísica clásica sólo tienen sentido dentro de los límites de la experiencia humana: por su constitutiva instancia a la actividad del hombre y no por su problemática referencia a un orden inmutable de *cosas en sí*. Por ello puede decir Vuillemin que la teoría kantiana del conocimiento es la primera teoría filosófica de un conocimiento sin Dios». LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 42-43.

extremo, el planteamiento kantiano se resuelve en un nuevo «naturalismo», no sensible sino suprasensible, o al menos así lo cree él, pues lo espontáneo en su origen está determinado por su propia naturaleza, y su despliegue, imprevisible, es incontrolable, por más que se aparten los obstáculos que puedan impedirlo[32].

A lo originario los griegos le llamaron *fisis*, naturaleza. Este término no expresa sólo aquello que no puede ser de otro modo, es decir, un principio intrínseco de operaciones determinado *ad unum*. La naturaleza indica también lo que las cosas son, aquello en que se funda su modo de

---

[32] «Y como aquí esas leyes conforme a las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento son prácticas, esta naturaleza suprasensible, en tanto que podemos forjarnos un concepto de ella, no es sino *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*. La ley de dicha autonomía es la ley moral y, por lo tanto, ésta constituye la ley básica de una naturaleza suprasensible y de un mundo puramente intelectual, cuya contrafigura debe existir en el mundo de los sentidos sin quebrantar al mismo tiempo sus leyes. Esa naturaleza que nosotros reconocemos simplemente en la razón podría denominarse *naturaleza arquetípica (natura archetypica)*, mientras que aquella otra donde se contiene el posible efecto de tal idea en cuanto fundamento para determinar la voluntad cabría denominarla *naturaleza copiada (natura ectypa)*. Pues, con arreglo a esa idea, la ley moral nos traslada de hecho hacia una naturaleza en donde, si se viese acompañada por una capacidad física proporcional, la razón pura produciría el sumo bien, y determina nuestra voluntad para conformar el mundo sensible como un conjunto de seres racionales». KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 117, Ak., V, 43. Según Kant, la razón deriva de la naturaleza pero al hacerse práctica, y por tanto libre, puede situarse sobre su propia naturaleza y liberarse de ella; algo así como dejar atrás su propia sombra o saltar por encima de ella: «la naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre de instinto, se procure mediante su propia razón». KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, 76.

actuar, sus manifestaciones y sus propiedades. Kant busca a toda costa liberar al hombre de la necesidad, y para ello recurre a una naturaleza suprasensible cuya ley es la de la libertad, una ley que emana de ella misma, impuesta por su propia espontaneidad y desligada del mecanismo de la naturaleza sensible. Pero para salvar el dualismo que supone admitir dos naturalezas extrañas entre sí, recurre al juicio teleológico, a partir del supuesto de que «el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse... según leyes de libertad»[33]. Pero si la finalidad de la naturaleza no es más que una idea de la razón que no remite más que al propio sujeto como fin final, la unidad buscada no pasa de ser una hipótesis, una teoría para apagar, subjetivamente, el deseo, el interés, por recuperarla.

Si la naturaleza incluye en sí la capacidad de llegar a ser lo que aún no es mediante la causalidad o la libertad, hay motivos suficientes para formular la pregunta por el autor de la naturaleza, ya sea ésta física o espiritual. Cuando la investigación se interrumpe sin llegar a ningún resultado o, como en el caso de Kant, se la toma por improcedente por intentar remontarse más allá de uno mismo, el agnosticismo consiguiente conduce, antes o después, al subjetivismo, al relativismo y a la pérdida del sentido de la realidad.

El Dios de Kant es una mera idea de la razón, necesaria para que el sistema no quede incompleto, pero que no lo fundamenta. Sin embargo pensaba que ese Dios, y la

---

[33] KANT, I., *Crítica del juicio*, Introducción, II, 101.

religiosidad derivada de su aceptación, coincidía con el Dios cristiano. A fin de cuentas el cristianismo, desde su punto de vista, no era más que una doctrina moral acorde con la razón práctica, aunque expresada mediante ejemplos y parábolas. Amar a Dios es el modo de expresar el respeto que debemos a la ley moral, que por estar por encima de la propia razón, aun emanando de ella, debe considerarse como dictada por Dios mismo[34]. El cristianismo, al menos en su versión protestante, queda rebajado de este modo a la religión del deísmo propia de la Ilustración; ¿qué otra cosa podía ser después de haberse cerrado a la trascendencia?, ¿cómo pensar de otro modo a Dios y la Providencia si la razón no puede ni conocerse a sí misma? La religión brota de la sola razón, es una exigencia suya, pero no como camino hacia el más allá, sino como un postulado que se impone para que sus doctrinas sobre la moralidad y el bien supremo, así como la filosofía de la historia, no queden colgadas en el vacío.

Después de negar validez a todas las demostraciones de la existencia de Dios, Kant propone una prueba «moral», no sólo porque se basa en la experiencia moral, sino

---

[34] Así entiende Kant el mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo: «el amor a Dios resulta imposible como inclinación (amor patológico), al no suponer un objeto de los sentidos. Ese mismo amor es ciertamente posible para con los seres humanos, mas no puede verse ordenado, porque ningún ser humano es capaz de amar a alguien siguiendo simplemente una orden. Por lo tanto, en ese núcleo de todas las leyes sólo está comprendido el *amor práctico*. "Amar a Dios" significa en este sentido: "ejecutar *de buena gana* sus mandamientos" y "amar al prójimo" quiere decir "ejercer *de buena gana* cualquier deber para con él». KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, 177, Ak. V, 83.

porque Dios aparece como un postulado indemostrable que hay que aceptar por un imperativo ético subjetivo. Con todo Kant tuvo el mérito de mostrar que la ciencia experimental, las llamadas ciencias positivas, no puede llegar a Dios, ni para afirmarlo ni para negarlo. Efectivamente, hoy somos conscientes de que no hay ni puede haber una demostración de Dios por la física, la química, la biología o las matemáticas, aunque el científico, si es consciente de las limitaciones que se autoimpone al hacer ciencia, pueda plantearse cuestiones que escapan de su ámbito. Pero Kant plantea las cosas de otro modo: no es la realidad la que manifiesta de algún modo al Creador, sino la propia conciencia la que, para ser coherente consigo misma, exige postularlo.

Así Dios es una necesidad de la razón en su pretensión de explicarlo todo sin salir de ella misma, y así no es Dios quien fundamenta el mundo y la razón, sino que es ésta la que fundamenta la existencia y la acción divinas. Una religión que exija una fe sobrenatural y que presente verdades por encima de la capacidad de la razón, no puede ser otra cosa que superstición, fuente de fatalismo y fanatismo.

Que la naturaleza (suprasensible) sea capaz de liberarse de sí misma, de darse su propia ley y obrar libremente, no deja de ser una hipótesis incoherente. Una vez situada en la naturaleza, más aún, identificada con ella, la emancipación de la voluntad no puede concebirse más que como autosuficiencia, soledad, renuncia a todo fin y, en definitiva, autocomplacencia.

La racionalización del cristianismo tiene como efecto inmediato la relectura secularizada de las verdades de fe. Dios no es ya Amor, ni por tanto providente. Jesucristo

no es más que «el santo del evangelio»[35]; la redención es obra del hombre y consiste en la emancipación de toda tutela autoimpuesta, en alcanzar la madurez propia de la mayoría de edad; el pecado más que una ofensa a Dios es un error, una falta de valentía y de audacia en el uso de la propia libertad, que puede curarse y corregirse mediante la ilustración de la inteligencia y la crítica de la razón; la inmortalidad del alma se equipara a una existencia temporal que no concluye nunca; la felicidad no es otra cosa que la satisfacción de todos los deseos, sensibles y supra-sensibles; y la santidad la perfecta conformidad de la voluntad con el deber, o sea, la autonomía plena no turbada por los impulsos sensibles, acompañada por el sentimiento de respeto hacia uno mismo.

La religión que propone Kant poco tiene que ver ya con el cristianismo. Reducida a un moralismo, sin dogmas, sin culto externo y con una moral en la que el único precepto emana de la propia razón, no es de extrañar que señalara que «es absolutamente ilícito ponerse de acuerdo, ni siquiera por el plazo de duración de la vida de un hombre, sobre una constitución religiosa perdurable, de la que nadie pudiera dudar en público, y destruir con ello un periodo en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento, dejándolo estéril y perjudicial para la posteridad... He establecido el punto principal de la ilustración, esto es, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, principalmente en *asuntos religiosos*...; aquella minoría de edad es, de todas, la más funesta e in-

---

[35] Cfr. KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 85, Ak. IV, 408.

fame»[36]. Se trata de una consecuencia del planteamiento kantiano, en el que la religión es un *supuesto* derivado de la moral que por tanto debe estar en función y al servicio de ésta[37].

La existencia secularizada que propone Kant como ideal de vida propiamente humana corta de raíz los más altos ideales del hombre, cuya inteligencia está abierta a la trascendencia y cuya voluntad no se conforma con los bienes finitos y temporales. Truncada de este modo, la vida acaba por hacerse fastidiosa, porque aboca a una búsqueda que no terminará nunca: una empresa al mismo tiempo demasiado ambiciosa y demasiado corta, sin esperar nada de nadie porque uno mismo ha de ser el guionista, el actor, el personaje y el espectador de un drama interminable.

La ilustración radical, que busca emanciparse de la naturaleza, termina en un naturalismo peor que el del paganismo, aquél que acepta el propio ser y lo que le rodea sin la esperanza de llevarlo hacia su fin. «El mayor autoengaño de la razón reside en la creencia de que es autosuficiente y puede hacerse autónoma ante todo lo que no es ella misma. Entonces se muere por consunción, por carecer de realidad». Apoyada en sí misma, «la exclusiva apelación a la razón puede generar la forma más tétrica de la sinrazón»[38].

---

[36] KANT, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, 68 y 70.

[37] «La voluntad es autónoma y Dios aparece como postulado, porque la fidelidad a sí misma de la voluntad es absolutamente meritoria... La autonomía de la voluntad comporta su aislamiento, de manera que sólo avista a Dios desde su propio carácter meritorio. Así, pues, postular a Dios equivale a subordinarlo a la voluntad, a afrontarlo en su mismo nivel. Dios no trasciende el yo volente». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 37.

[38] INCIARTE, F. *Liberalismo y republicanismo*, 93.

El criticismo ilustrado, aplicado tanto a la Sagrada Escritura y la fe sobrenatural como a la tradición, la cultura, la historia, el pensamiento filosófico, la antropología, las ideas políticas, etc., acaba teniendo unos efectos demoledores sobre cuyas ruinas no es posible construir nada, pues siempre cabe sospechar que responde a intereses bastardos, poco racionales. En Kant se inician las éticas subjetivas, en las que la situación —las circunstancias materiales— cuenta más que los principios, la interpretación liberal desmitificadora de la Verdad Revelada, la política como una técnica que haría posible incluso que una sociedad de demonios pudiera vivir en paz...[39] Estos ideales son muy atractivos en abstracto, pero «ya Voltaire indicó que lo ridículo era el rasgo más destacado de los ilustrados que se sentían como jueces del universo, en el caso de que —como en tiempos de Voltaire— no tuvieran poder, y hubieran por ello que deslizarse hacia el papel de conspiradores, de especialistas de la razón. Pero si tienen poder, entonces —como Platón había adelantado— ya no son ridículos. Son más bien temibles»[40].

---

[39] «El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios (con tal de que tengan entendimiento), es dirimible y reza así: "ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contengan mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones". Este problema debe ser *dirimible*. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza...». KANT, I., *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en *En defensa de la Ilustración*, 333-334.

[40] INCIARTE, F. *Liberalismo y republicanismo*, 95.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990.

ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1982.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1993.

DESCARTES, R., *Discurso del método*, traducción de García Morente, M., Espasa Calpe, 32 ed., Madrid, 1997.

— *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.

FALGUERAS, I., *Perplejidad y filosofía trascedental en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 71, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, 4ª ed., Rialp, Madrid, 1998.

GONZÁLEZ, A.M., *El «Faktum» de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 75, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

GRIMALDI, N., *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*, «Anuario Filosófico», XXVI/1, 1993.

HAZARD, P, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1998.

— *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 1988.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, 9ª ed., Herder, Barcelona, 1967.
INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001.
KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2000.
— *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, 13ª ed., Alfaguara, Madrid, 1997.
— *Crítica del Juicio*, traducción de Manuel García Morente, 8ª ed., Espasa Calpe, col. Austral, Madrid, 1999.
— *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2002.
— *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
— *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989.
— *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en *En defensa de la Ilustración*.
— *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, Alba Libros, Madrid, 1999.
— *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?, en defensa de la Ilustración*,
— *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*. En *En defensa de la Ilustración*,
— *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.
LABRADA, Mª A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Eunsa, Pamplona, 1990.
— *La anticipación kantiana de la postmodernidad*, «Anuario Filosófico», XIX/1, 1986.
LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973.
— *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.
— *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.
MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

MÚGICA MARTINENA, L. F., *Presupuestos para un análisis filosófico de la teoría educativa de Rousseau*, «Anuario Filosófico», XVIII/2, 1985.
NEWTON, I., *Carta al Dr. Bentley*, 11-II-1693, en *Cuatro cartas al Dr. Bentley. Carta al honorable Sr. Boyle sobre la causa de la gravitación*, Excerpta philosophica, 27, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 2001.
OCARIZ BRAÑA, F., *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Emesa, Madrid, 1979.
PICO DE LA MIRANDOLA, G, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1986.
POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003.
— *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996.
— *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997.
— *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
— *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
SANTO TOMÁS, *De Potentia*.
— *De Veritate*.
— *Summa Theologiae*.
SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980.
— *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
— *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid, 2003.
SPINOZA, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Alfaguara, Madrid, 1975.
VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp, Madrid, 1964.
VERNEAUX, R., *Kant. Las tres críticas*, Emesa, Madrid, 1982.
— *Crítica de la Crítica de la razón pura*, Rialp, Madrid, 1978.
ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1988.

Conocer las raíces culturales de la Europa actual, con sus luces y sus sombras, puede ayudar a despertar inquietudes para corregir los errores sin renunciar a las muchas cosas buenas que Occidente ha aportado al mundo. Pero la tarea crítica, de la que Kant ha sido el abanderado, precisa que nos proveamos de un criterio objetivo, real, absoluto. Cuando la subjetividad se erige en la última norma y medida de la verdad, el bien y la belleza, la realidad queda arrinconada, se vive de espaldas a ella, y las tinieblas sustituyen a las luces.

Una Ilustración que margine el ser, que no haga justicia a la realidad, es, como advirtiera Platón en el mito de la caverna, un conocimiento sofístico que enseña slogans, frases hechas, tópicos, pero que no libera.

Sin pretender agotar el tema, el autor se dirige a un público amplio, con cierto nivel cultural, que se pregunta por las causas del malestar que flota en el ambiente. Trata de llamar la atención sobre la debilidad del fundamento en que se asientan muchas ideas valiosas que compartimos en Occidente.

ISBN 84-321-3498-8
9 788432 134982

creative commons